思想與時代月刊第十九期

中華民國三十二年三月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報社　六廣門外高家園

第二十期目錄預告

理想的大學　錢穆

我所認識的蘇聯　賀麟

歷代之兵器與軍資　張其昀

快樂與人生　謝幼偉

知覺與外物　黃翼

工程技術與學理的諧合　楊耀德

日本之經濟地位（書評）　黃秉維

定價表

每月一日發行

訂購辦法	零售	預定半年	預定全年
冊數	一	六	十二
價目	三元	十八元	三十六元
郵費（定費外另加）國內	一角五分	九角	一元八角
郵費（定費外另加）國外	照郵局規定辦理		

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬五十元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代社東莞室徵求圖書啓事

本社爲紀念已故張蔭麟先生特闢東莞室，搜藏典籍圖誌期刊報告之類，業於本年二月一日成立。倘承邦人君子賜予同情，慨贈圖書，俾臻美備，不勝大願。來件請逕寄貴州遵義水硐街三號本社收。

思想與時代

第十九期　民國三十二年二月一日

目次

我國戰後之五大問題　張其昀
讀唐律　徐道鄰
論傳統歷史哲學　張蔭麟遺著
宗林渥德的歷史思想　王繩祖
十七八世紀來華西人對我國經籍之研究　方豪
中國古代之軍事氣象學　盧溫甫
施端著人格主義的普通心理學（書評）　陳立

我國戰後之五大問題

竊謂建國時期我國民應注意之問題，依其地理分布可大別為五。西南各省為抗戰之根據地，現時之各種建設具有劃時代之意義，戰後尤應繼續邁進，以鞏固建國之基礎，此其一。東南沿江沿海各省素為我國精華會萃之區，戰時慘遭蹂躪，損失最鉅，戰後應如何恢復元氣，滋生國力，舍舊圖新，不容稍懈，此其二。東北實為邊疆惟一寶庫，亦可稱為中國之生命線，今後收復失地，務須號召全國，集中經營，謀關內關外之密切聯繫，藉收互相保障之效，此其三。西北半壁為高原與高山區域，地曠人稀，雖農墾移民較有限度，而林牧礦藏希望無窮，在國防上尤有重要關係，萬不容忽視，此其四。海外華僑數達千萬，以南洋為大本營，是乃僑胞之第二故鄉，幾可稱為海外之中華民國，憑藉堅苦卓絕之光榮歷史，以發展海國之新事業，確保我國在太平洋上應有之地位，洵為要圖，此其五。我國民對於上述五大問題，誠宜兼顧並重，本此確定之方針，衆流並進，合力以赴，則建國大業方能有通盤之設計，而作全體之推進。

依此旨趣，試將吾國三十省區分隸於四大區域，山東河北二省與東北移民關係尤為密切，此二省可加入東北四省共六省，而稱之為大東北。察哈爾綏遠寧夏山西陝西甘肅外蒙新疆青海共九省區，可稱為大西北。四川貴州廣西雲南西康西藏六省區，可稱為大西南，其餘九省可合稱為大東南。台灣收復，重建行省，與海南島可同為海外發展之策源地。

東北農林原料最稱豐富，大豆尤為世界名產。地下資源以煤鐵石油金礦為主，鐵礦蘊藏量約佔全國五分之四，撫順居於遼河平原與遼東山地之山麓線，煤礦與油頁岩並育一處，地位至佳。以農立國，以工建國，東北環境無不適宜，濟之以北洋之海運，前途發展何可限量。西北為中國最重要之畜牧區域，皮毛肉類之供給地，國父極稱察哈爾為中國之阿真廷，良非虛語。煤田油田兩皆宏富，山陝二省黃河夾岸之煤礦蘊藏幾達全國總量五分之四，有極大之潛力。最近甘肅祁連山麓油礦之開發，儼然有異軍突起之觀。西北之切要問題在於興修灌溉，繁榮農村，推廣牧場，改進畜產。黃河上游各支流之林區，必須加以保護，不特材木不可勝用，於上游水利問題極有裨益。至於工業以煤田油田為憑藉，基礎大定。西南比較言之，位於國防上之安全地帶，建設有關國防之重工業，本區最為適當，如貴州有鋁礦，可為航空工業之根據地，即其一例。西南水力之富在全國首屈一指，供給廉價之動力，實為天然之利源。四川盆地因其農產之饒，水運之暢，顯然握大西南之牛耳。將來西南與西北兩大國際幹線之完成，足以促進新亞洲時代之實現，並為世界歷史啓一新頁，而四川將成為兩大幹線

會合之頂點。其重要如此。東南區域戰後仍將居全國經濟上之領袖地位，可無疑義。其人口之衆，航運之利，無論農業或工業均具備種種優越之條件。其中特產如絲茶瓷器等必須力求精進，以保持歷史上之榮譽。以礦產言，若干稀有金屬如錫鎢等，均可獨步於世界。吾人對於沿海廣大之漁場同等重視，是皆大有裨於國民之營養。今後不再偈促於近海，而當向遠海深海發展漁業，海洋航運亦然。南洋華僑之經濟活動，尤宜注意於熱帶富源之開採利用，例如樹膠一項爲工業國家所必需，南洋樹膠園大都爲我僑胞所經營。今後國際地位躋於平等之域，華僑經濟上之貢獻更有厚望。

作者曾有八鎮之說，即南京武漢重慶廣州西京蘭州多倫東鎮，此八鎮皆爲國父建國方略實業計劃偉大鐵道網之中心點。東鎮即東北區之重鎮，蘭州乃西北區之中心，西南區以重慶爲樞紐，東南區以首都爲眉目，自南洋發展當以廣州爲最大之據點。武漢爲揚子江上三大名城之一，連綴於首都與陪都之間。首都古稱金陵，今號海都，蘭州古稱金城，今號陸都，西京位於二金幹線之中程，於海陸二都有左右逢源之益。多倫爲實業計畫中東北西北二大鐵道系統之共同起點，東瞻東鎮，西矚蘭州，南則吞吐渤海，形勢浩繁，誠爲塞上雄鎮。此乃八鎮之位置及其相互之關係也。作者嘗謂東北與南洋爲戰後經濟發達最有前途亦爲國際關係最爲紛繁之區域，其成敗利鈍實爲國運之所繫。對於東北與南洋握提綱挈領之關鍵，爲海陸並籌之重心者，舍首都南京又將奚求。故首都不僅爲東南區域之中心，又爲一切國策之眉目，中華民國之首都必須設於此處者，其最大理由在此。

建國大業經緯萬端，本文所述，不敢謂已得要領，分題討究，俟諸專篇。

讀唐律

徐道鄰

（一）唐律無未遂罪說

唐律無未遂罪界說，欲設之罰，皆特立刑名。考一部律中，凡有四例。一，賊盜律謀殺人者徒三年。（賊盜律謀殺人條）二，衞禁律：『化外人……私與禁兵器者絞，共爲婚姻者流二千里。未入未成者減三等。』（越度緣邊關塞條）三，賊盜律：『强盜不得財徒二年。』（强盜條，又竊盜不得財笞五十。）四，詐偽律：『詐欺官私取財物不得準盜論減二等。』（詐欺官私條。又詐爲官私文書求財不得同。）此外未遂之罪皆無罰，此義乍觀似覺簡闕。詳思所以，則亦自首得原之必然結果。名例律：『犯罪未發而自首者原其罪……其於人損傷，於物不可備償者，不在自首之例。』（犯罪未發自首條）疏云『過而不改，斯成過矣。今能改過來首，其罪皆合得原。』推求律義，蓋以刑因罪致，罪以事成。而其事之致刑，必狀之不可平反。不然者，有發於心，乃形

於事，事後如悔，反復原狀。則一己之德刑偶虧，他人之利害無故，執法者又何必操嚴刑峻罰以從其後乎？名例律：「諸盜詐取人財物，而於財主首露者，與經官司自首同。」（盜詐取人財物條）又曰：「諸公事失錯自覺舉者原其罪。……其斷罪失錯已行決者，不用此律。」（公事失錯條）職制律：「諸有所請求者笞五十，主司許者與同坐。」（有所請求條）注：「主司不許及請求者皆不坐。」雜律：「諸亡失器物符印之類應坐者，皆聽三十日求訪，不得然後決罪。若限內能自訪得，及他人得者，免其罪。」（亡失符印求訪條）夫主司不許而請求者不坐，他人得符印而亡失者免其罪。是犯罪者必事之不可平復，至明且顯，則罪之將犯而未遂者之無罰，蓋尤灼然矣。雖然，律以正俗，刑以止殺。不有誅心之罰，奚作未犯之懲，則又何說？曰，此儒家禮治論之效也。律疏不云乎？「懸黎元而樹司宰，因政教而施刑法。」又曰：「德禮爲政教之本，刑罰爲政教之用。」（並見名例律篇首疏）所謂禮者蓋於將然之前，法者禁於已然之後。蓋「德教爲主，刑罰爲助」之說，周秦以還，久成不易之論，非自唐始矣。夫然，則格心者禮教之事，治罪者刑罰之事。既未成罪，何須施刑乎？且苟以禮治爲主，則雖律所未禁，法亦未始不可無罰。職制律：「問居期喪作樂，合得何罪？答：禮云，大功將至辟琴瑟，故律雖無文，不合無罪，從『不應爲』重杖八十。」（匿父母夫喪條）名例律：「老小篤疾毆父母，於律雖得勿論，準禮仍爲不孝，上請聽裁。」（老小廢疾條）皆其例也。夫以律之以禮治爲主，故刑可限於罪之已成。其狀可復原者，許其自首，犯而未遂者，遂恕而不論耳。雖然，欲殺之心不可無罰，夷夏關防，國事尤重。盜者律之所深棄，蓋男犯盜，女犯姦，雖八議不合減贖。（名例律贖章）詐僞一例近盜之尤者，故別立不遂之罰四例云。

（二）唐律無自衛說

自衛之義，不見唐律。其一部刑名中，自衛之事凡三。一，鬪訟律：「諸鬪毆殺人者絞，以刃及故殺人者斬。」注稱：「爲人以兵刃逼己，因用兵刃拒而傷殺者依鬪法。」（鬪故殺用兵刃條）二，詐僞律：「諸詐爲官及稱官所遣而捕人者流二千里。爲人所犯害而詐稱官捕及詐追攝人者徒一年。」（詐稱官所捕人條）三，廐庫律：「畜産欲觝齧人而殺傷者，不坐不償。」（官私畜毀食官私物條）夫他人以兵刃見逼，已因用兵刃相拒，而猶殺人不免於死，重傷至於徒流，則律不用自衛之說明矣。故爲避犯害而詐稱官捕者，猶徒一年，必來相觝齧者之爲畜産，始可拒傷而無罪，屢思其故，其所以如此者，殆以自衛之義，取證難而開鬪競乎。何以言之，自衛之義，用於鬪競殺傷之時爲多，而爭鬪之起，必也其一逼人，一爲見逼。然迨殺傷已成，而至於按問，則見逼者於理固直，而逼人者又孰肯自承乎。立一減罰之義，使兩造互爭而莫辨，不如不立此義之爲愈。唐律特重現實，而不驚空論，故不用也。唐律之現實，莫顯於其法定假設：如犯罪以造意爲首，隨從者減一等。

而衆人共犯，則止坐尊長，共監臨主守為犯，則監主為首，凡人為徒。（名則律共犯罪造意為首條）共犯罪而有逃亡，見獲者稱亡者為首，更無證徒，則決其從罪。（名例律共犯罪有逃亡條）共毆傷人者，以下手傷重者為重罪，至死者則隨所因為重罪，其事不可分者，以後下手為重罪，不知先後輕重者，則以謀首及初鬬者為重罪。（鬬訟律同謀不同謀毆傷人條）皆其類也。且自衛之取證，縱使不難，然見過者若有所恃，必將挺身鬬狠而無恐，是殺傷之事將以自衛之義而益衆，則尤非定律者之所欲耳。然則此非為過入者張目歟？曰不然。止殺懲兢，律文別有周密之方。鬬訟律：『鬬以兵刃斫射人不著者杖一百，刃傷者徒二年，因鬬而用兵刃殺，與故殺同。』（兵刃斫射人及鬬故殺用兵刃條）此律之防用兵刃也。賊盜律：『夜無故入人家者笞四十，入登時殺者無論。』（夜無故入人家條）此防兇者之入人家也。捕亡律『鄰里被强盜及殺人，告而不救助者杖一百，聞而不救助者減一等。』（鄰里被强盜條）此禁兇之推及鄰里者也。又曰『被人毆擊折傷以上，若盜及强姦，雖傍人皆得捕繫以送官司。』（被毆擊姦盜捕法條）又曰：『追捕罪人，力不能制，告道路行人，其行人力能助之而不助者杖八十。』（道路行人捕罪人條）此懲兇之責，達於路人者也。夫懲兇之責，達於路人，可謂集體安全之至者矣，不可但以自衛而謂為獎兇殘也。九一八之役，日本謂出於自衛，蓋此義之難為界說如此。而國聯盟約不具捕亡律之集體安全，終致瓦解，悲夫！

論傳統歷史哲學

張蔭麟遺著

傳統上所謂歷史哲學之性質，可以一言賅之：即探求過去人事世界中所表現之法則。然歷史法則之種類不一，過去學者或認此種，或認彼種歷史法則之探求為歷史哲學；是故傳統歷史哲學之內容殊乏固定性。然此不固定之中却有固定者存：即歷史法則之探求是已。本文之任務，在舉過去主要之「歷史哲學」系統而一一考驗之，抉其所「見」，而祛其所「蔽」，於是構成一比較完滿之歷史觀。

以吾所知傳統的歷史哲學家所探求之法則可別為五類：

（一）歷史之計劃與目的。

（二）歷史循環律

（三）歷史「辯證法」

（四）歷史演化律

（五）文化變遷之因果律

此五者非絕對分離。容有一類以上之結合以構成一家之歷史哲學，然為邏輯上之便利起見，下文將分別討論之。

（一）目的史觀

第一種所謂歷史哲學即認定全部人類歷史乃一計劃，一目的

之實現而担任闡明此計劃及目的之性質。此派歷史哲學可稱爲目的史觀，其主要代表者自當推黑格爾。彼之「歷史哲學」演講稿爲影響近百年西方史學思想最鉅之著作。過去「歷史哲學」之名幾爲目的史觀所專利。因之否認此種學說者遂謂歷史哲學爲不可能。

目的史觀之最原始的形式卽謂全部人類歷史乃「天志之表現，」謂有一世界之主宰者，按照預定計劃與目的而創造歷史，此卽基督教說之一要素，其在西方史學界之勢力，至近半世紀始稍衰。雖黑格爾猶未能脫其羈軛。（參看黑氏歷史哲學，Universal Literature Library 本頁五七至六〇）神學史觀吾認爲現在無討論之價值，下文將不涉及。雖然，「人類史爲一計劃，一目的之實現」之命辭，除却神學的解釋以外，遂無其他可能之意義歟？有之，卽謂：「人類歷史乃一整個的歷程，其諸部份互相關結，互相適應，而貫澈於其中者有一種狀況，一種德性，一種活動或一種組織之積漸擴充，積漸增進以底於完成，一若冥冥之中有按預定之計劃而操持之者然。此種漸臻完成之對象，卽可稱爲「歷史之目的。」此爲理論上持目的史觀者所給希望以史象證明之極限。至史象果容許如此之解釋與否則爲一事實問題，過去持目的史觀者之所成就離此極限尚不知幾許遠，曾無一人焉能將全部或大部份人類歷史範入此種解釋之中。吾人亦無理由可信他日將有人能爲此，然彼等不獨認此理想之極限爲不成問題之事實，甚且超於此極限之外而作種種形而上學之幻想，與未來之推測，而以爲皆歷史事實所昭示者焉。遂使「歷史哲學」幾成爲一種不名譽之學問，爲頭腦稍清晰之哲學家所羞稱，此則黑格爾之徒之咎也。

試以黑格爾之歷史哲學爲例。彼之主要論點之一，卽謂「世界之歷史不外是對於自由之覺識之進步。」其進展之階段則第一，在東方專制國家（中國，印度波斯）中只知有一人（君主）之自由；第二，在希臘羅馬建築於奴隸階級上之共和政治中只知有一部份人之自由；其三，在黑氏當世歐洲之立憲政治中人人自覺且被承認爲自由。故曰「歐洲（黑氏當世之歐洲）代表世界歷史之究竟。」換言之，在黑氏時代以後，人類世界將不復能有新奇之變遷矣。

黑氏號稱已證明全世界全人類之歷史爲一有理性之歷程，爲一目的之實現。（同上頁五四至六四）而實際上彼所涉及者僅人類歷史中任意選擇之一極小部分，在時間上彼遺棄一切民族在未有國家以前之一切事蹟。彼云：「諸民族在達到此境地（國家之成立）之前，容或已經歷長期之生活，在此期內容或已造就不少文明然此史前時期乃在吾人計劃之外，不論繼此時期以後者爲眞歷史之產生，抑或經此時期之民族，永不達到法治之階段。」此之劃棄有何理由？其理由卽在如上所示「眞歷史」與「假歷史」之分別。黑氏以爲一民族在未有國家，未有志乘（志乘爲國家之產物）以前之事蹟，縱可從遺物推知，然「以其未產生主觀的歷史（志乘，

亦缺乏客觀的歷史」（同上頁十三）夫具客觀的歷史之事蹟云者，（如引語之上文所示）卽曾經發生於過去之事蹟而已。謂曾經發生於過去之事蹟爲缺乏客觀的歷史，若非毫無意義之譫囈，卽自相矛盾。夫同是發生於過去之事變，其一產生志乘，其一未產生志乘；今稱前者爲「眞歷史」，後者爲非「眞歷史」，除以表示此之差別以外，更能有何意義？此新名之贈予，豈遂成爲割棄世界歷史之大部分於歷史哲學範圍外之理由？蓋黑氏發現人類歷史中有一大部份無法嵌入於歷史哲學中，而又不能否認其實在，於是只得「予狗以惡名而誅之。」

在空間上，黑氏亦同此任意割棄。彼所認爲人類史之舞臺只限於溫帶。「在寒帶及熱帶中無關於世界史的民族存在之地。」然卽溫帶國家之歷史彼亦未能盡賅。關於北美洲彼但以「屬於未來之境土」一語了之。於東方彼雖涉及中國印度及波斯，然無法以之與歐洲歷史聯成一體，其敍東方不過爲陪襯正文之楔子而已。卽北歐之歷史彼亦須割棄其大半。故曰「東亞之廣土與通史之發展分離，而於其中無所參預；北歐亦然，其加入世界史甚晚，直至舊世界之終，於世界史無所參預，蓋此乃完全限於環地中海諸國。」（同上頁一四四）可知黑氏所謂歷史哲學僅是地中海沿岸諸民族有國家以後之歷史之哲學而已。而猥曰「世界史爲一有理性之歷程，」猥曰「世界之歷史不外是自由認識之進步，」其毋乃以名亂實乎？地中海沿岸可以爲「世界，」則太平洋沿岸何以不可爲「世界？」裏海沿岸何以不可爲「世界？」甚哉黑氏之謬妄無理取鬧也。

卽置其空間上以部分爲全體之謬妄不論，其以一人之政治自由之覺識包括全部東方史，以少數人之政治自由之覺識包括全部希臘羅馬史，以全民之政治自由之覺識包括全部近世歐洲史，亦屬掛一漏萬。姑無論在任何時代政治僅爲人羣生活之一方面，其他方面如經濟，宗教，學術，不能完全劃入政治範圍之內。且一民族在其政制確立以後，直至影響自由觀念之政治改革發生以前，其間每經過悠長之時期。此時期之歷史可謂全無「自由之覺識之進步。」在黑氏歷史哲學中對於此時期之歷史，除否認其爲「歷史」以外，直無法處置。

然黑氏之妄更有甚者。彼不獨認世界史「不外是自由之覺識之進步，」且認此之進步爲一「世界精神」一操縱歷史的勢力之活動結果。此精神者，「以世界史爲其舞台，爲其所有物，爲其實現之境界。彼之性質非可在偶然機遇之淺薄的游戲中，被牽來扯去者，彼乃萬物之絕對的裁斷者，完全不爲機遇所轉移，惟利用之，駕御之，以達一己之目的。……彼其理想之實現，乃以（人類之）知覺及意志爲資藉。此等才性，本沉溺於原始之自然的生活中，其最初之目標爲其目的的命運之實現，——然因主動之者爲（世界）精神，故具有偉大之勢力而表現豐富之內容。是故此精神與己爲戰，以己爲大礙

而須征服之，……此精神所眞正追求者乃其理想的本體之實現，然其爲此也，先將目標隱藏不使自見，而以此之叛異自豪。」（同上頁一〇五）倘吾人能假定黑氏言語爲有意義者，則其持說當如下述：有一非常乖僻，却具有非常權能之妖魔或神聖，名爲世界精神者，其爲物也，無影無形無聲無臭；在黑格爾以前無人知覺之，而除黑格爾及其同志以外，亦無人能知覺之。此怪物自始卽有一特殊之願望：卽造成十八世紀末及十九世紀初之德意志式或普魯士式的社會。然彼却好與自己開玩笑，使用一種魔術將其原來之願望忘却，而終以迂迴不自覺之方法實現之。彼最初隱身於中國，印度，及波斯民族之靈魂中造成「一人之自由之認識，」繼則分身於希臘，羅馬民族之靈魂中造成「少數人自由之認識。」終乃轉入德意志民族之靈魂中以造成「人人自由之認識。」如此神話式之空中樓閣吾人但以「拿證據來」一問便足將其摧毁無餘。歷史之探索，乃根據過去人類活動在現今之遺蹟，以重構過去人類活動之眞相。無證據之歷史觀直是譫囈而已。

現在批評黑格爾之歷史哲學誠不免打死老虎之嫌。然過去目的論之歷史哲學家無出黑氏右者，故不能不舉以爲例。且黑氏學說在我國近日漸被重視，吾今談及其歷史哲學，不能不預施以「防疫」之處理也。

要之吾人依照證據所能發現者，除個人意志及其集合的影響外，別無支配歷史之意志；除個人之私獨的及共同的目的與計劃外，別無實現於歷史中之目的與計劃。一切超於個人心知以外之前定的歷史目的與計劃皆是虛妄。又事實所昭示，人類歷史，在一極長之時期內若干區域之獨立的分離的發展，其間卽互有影響亦甚微小。此乃極彰著之事實，彼以全部世界史爲一整個之歷程者，只是閉眼胡說而已。

與目的論史觀相連者，爲進步之問題。凡主張目的史觀者必以爲貫澈於全部歷史中者有一種狀況，一種德性，一種活動，或一種組織之繼續擴充，繼續完成，換言之，卽繼續進步。此說邏輯上預斷全部歷史爲一整個歷程。蓋進步之必要條件爲傳統之持續。惟承受前人之成績而改革之，始有進步可言。以現代之機械與五百年前美洲土人之石器較，前者之效率勝於後者不可以道里計矣。然吾人不謂二者之間有進步之關係者，以就吾人所知，前者並非從後者蛻變而來也。歷史旣包含若干獨立之傳統，不相師承，故其間不能有貫澈於全體之唯一的進步。假設進步爲事實，則歷史中只能有若干平行之進步。

吾人現在可退一步問，畢竟在各民族或各國家，或各文化之全史中，自邃初迄今，是否有繼續不斷之進步？如其有之，進步者爲何。

「進步」一本爲一極含糊之觀念。過去論者每或將之與倫理價值之觀念混合，因以爲進步者乃倫理價值上之增益。而何爲倫理價

值之標準，則又古今聚訟之焦點。於是歷史中有無進步，或進步是否可能之問題，遂棼然不可理。吾今擬將進步一名之價值的涵義刊落。每有一種狀況，一種活動，或一組織之量的擴充，或質的完成，便有進步。準此而論，則過去歷史哲學家分別認為各文化史中所表現之進步，計有下列各項：

（一）智識

（甲）廣義的智識之內容及思想方法。

（乙）狹義的控制及利用自然之技術，生產之工具。

（二）政治上之自由及法律上之平等。

（三）互助之替代鬥爭。

（四）大多數人之幸福。

（五）一切文化內容之繁賾化。

以上五者在各民族，各國家或各文化之歷史中是否有繼續不斷之進步？換言之，是否在任何時代只有增益而無減損？下文請從末項起分別討論之。

（一）所謂繁賾化者，謂由一單純之全體生出相差異而相倚相成之部分。斯賓塞爾在「進步：其法則及原因」一文，闡說此種進步甚詳，彼以為宇宙間一切變化皆循此經過，此事亦非例外。試以政治為例，統治者與被統治者間之差別，由微而著。「最初之統治者自獵而食，自礪其兵，自築其室。」進而有「勞心者治人，勞力者治於人」之鴻溝。政治與宗教始焉合一，終然分離。法令日以滋彰，政府之組織日以繁密。更以經濟上分工為例，其日趨於精細更為極明顯之事實。其在語言則有文法上之析別，形音義之孳乳。其在美術，則音樂詩歌與舞蹈由合而分，繪畫彫刻由用器之裝飾而成為獨立之技藝，凡此皆繁賾化之事實。至若科學史上之分化，更無須舉例矣。就文化之全般而論，繁賾化之繼續殆為不可否認之事實。然若就單個之文化成分而論，却有由繁能超於簡，甚且由簡而趨於消滅者。例如宗教之儀節，神話之信仰，苛細之法禁是也。

（二）謂在任何文明之歷史中大多數人之幸福繼續增進，此說之難立，無待深辨。五胡十六國時代大多數中國人之幸福，視漢文景明章之時代何如？十九世紀中葉及二十世紀初葉以來大多數中國人之幸福，視十八世紀時代何如？類此者例可增至於無窮。

（三）自由平等或互助之繼續進步，此說更難當事實上之勘驗。試以中國史為例，吾人但以五胡十六國時代與兩漢全盛時代，以晚唐五代與盛唐時代，以元代與宋代，以崇禎末至康熙初與明代全盛一一比較，便知此等史觀之謬。

（四）生產方法之繼續進步似可認為事實。一種新發明而較有效率之生產工具之被遺忘或捨棄，歷史殆無其例。然智識內容之繼續進步說，則難成立。試以我國數學史為例。明代在西學輸入以前，實為我國數學大退步之時代。宋元時盛行之立天元一術，竟是無人

瞭解。其重要算籍如海島孫子，五曹等除收入永樂大典，東之高閣外，世間竟無傳本，後至清戴震始從大典中重復輯出。爲吾人若更以中世紀初期之與羅馬盛時之學術史比較，則智識繼續進步說之證益顯。

思想方法進步說之最有力的倡導者爲孔德。彼以爲思想之發展經歷三階級。其一爲神學時期，以人格化的神靈之活動解釋自然現象。其二爲玄學時代，以爲有種種抽象的勢力附麗於萬物中而產生其（一）切變化。其三爲實證時代，於是吾人放棄一切關於自然現象之「理由」與「目的」之討索，惟致力於現象間之不易的關係之適當的法則之發現。於是吾人屏斥一切無徵之空想而以觀察實驗，爲求知之唯一之方法。雖然在同一時代各科學不必建於同一階段，例如物理學可入於實證時期而生物學仍在玄學或神學時期，然則吾人以何標準而劃分某時代之屬於某階級？孔德以爲此標準乃在道德及社會思想之方法。實證的倫理學及社會學之成立，即一人羣之入於實證時期也。

孔德之三時期說實予學術史家以極大之幫助，使其得一明晰之鳥瞰。就大體言，此說無可非難，然此說所予通史家之助力蓋甚少。一民族之普通思想方法恆在長期內無甚更革，而同時文化之他方面則發生激烈之變遷（例如我國自春秋末迄清季大致上停留於玄學之階段，而經濟，政治，術數，藝術上則屢起劇變）則後者之不能以前者解釋明矣。

除生產工具，思想方法，及文化內容之繁賾化以外，吾人似不能在任何民族之歷史中發現直線式（即不爲退步所間斷）的進步。於是主張他種進步論者，或以螺旋式之進步而代直線式之進步。所謂螺旋式的進步論者，承認盛衰起伏之更代，惟以爲每一次復興輒較前次之全盛爲進步。此在智識之內容方面，或爲然。然若視爲普遍之通則，則螺旋式之進步說亦難成立。譬如政治上之自由，法律上之平等及生活上之互助，及大多數人之幸福而論，吾不知唐代全盛時有以愈於漢代全盛時幾何？

（丙）循環史觀

與直線式之進步史觀相對峙者，爲循環史觀。（循環史觀與螺旋式之進步史觀並不衝突，惟各側重事實之一方面）進步之觀念起源甚晚，惟循環史觀則自極遠古之歷史。蓋先民在自然變化中所最易感受之印象厥爲事物之循環性。晝夜弦望，季候星行，皆以一定之次序，周而復始。以此種歷程推之於人類或宇宙之全史乃極自然之事，故初期對於過去之冥想家大抵爲循環論者。然吾人當分別兩種循環論。其一謂宇宙全部乃一種歷程之繼續複演，或若干種歷程之更迭複演，此可稱爲大宇宙的循環論。此種冥想在東西哲學史中多有之，試舉我國之例。莊子謂「萬物出於幾，入於幾（幾可釋爲原始極簡單之生命質）」「始卒若環，莫得其倫。」朱子語類中所記：

「問，自開闢以來至今未萬年，不知已前如何？曰以前亦須如此一番明白來。又問天地會壞否？曰不會壞，只是相將人無道極了，便齊打合混沌一番，人物都盡，又從新起。」然最澈底之循環論者則數尼采，彼推演機械論至於極端，以爲世界全部任何時間之狀況，將完全照樣重演。此類關於大宇宙之冥想，原非以人類史事爲根據，當屬於哲學中之宇宙論範圍，而不屬於歷史哲學範圍，故今不置論。第二種小宇宙的循環論，乃謂世間一切變化皆取循環之形式：任何事物進展至一定階段，則回復於與原初類似之情形，此可稱爲小宇宙之循環論，吾國老子及易傳中均表現此種思想。老子曰：「萬物並作，吾以觀復，」易傳曰：「無往不復。」龔定庵引申此觀尤爲詳明，曰：「萬物之數括於三：初、中、終。初異中，中異終，終不異初。一匏三變，一棗三變，一棗核亦三變；萬物一而立，再而反，三而如初。」（壬癸之際胎觀第五，本集卷一）專從循環論之觀點以考察歷史之結果，則爲一種循環史觀。

以吾人觀之，謂一切人類史上之事變皆取循環之形式，此說（假若有人持之者）殊難成立。譬如「孔子在齊聞韶，三月不知肉味，」此爲孰一循環變化之一部分？秦始皇焚書，此爲孰一循環變化之一部分？張衡發明候風地動儀，此又爲孰一循環變化之一部分？然若謂人類歷史中富於循環之現象，遠多於吾人日常所察覺或注意者，因之吾人若以循環之觀念爲導引以考察人類史，則每可得驚人之發現，此則吾所確信不疑者。試舉例：近頃有人指出我國文學史上有兩種思潮之交互循環。其一爲「詩言志」之觀念，其一爲「文以載道」之觀念。吾人若將中國文學史分爲下列諸時期：（一）晚周，（二）兩漢，（三）魏晉六朝，（四）唐，（五）五代，（六）兩宋，（七）元，（八）明，（九）明末，（十）清，（十一）民國，則單數諸期悉爲言志派當盛之世，雙數諸期悉爲載道派當盛之世。按諸史實，蓋不誣也。

過去關於人類史中循環現象之觀察以屬於政治方面者爲多。孟子曰「天下之生久矣，一治一亂……」禮運言大同小康擾亂三世之迭更。羅馬普利比亞（Polybius）則謂「君政治流而爲暴君專虐，暴君專虐流而爲貴族政治，貴族政治流而爲寡頭政治，寡頭政治流而爲民主政治，民主政治流而爲暴民專虐，由暴民專虐反而於一君政治，如是復依前序轉變無已。馬奇維列（Machiavali）則謂「法律生道德，道德生和平，和平生怠惰，怠惰生叛亂，叛亂生破滅，而破滅之餘燼復生法律，」聖西門則謂組織建設之時代與批評革命之時代恆相迭更，其實後四家之言皆可爲孟子注腳。惟禮運失之於理想化，普利比亞失於牽強，馬奇維列失之於籠統，惟聖西門之說則切於事實。

（三）辯證法史觀

「辯證法」一名在我國近漸流行，其去成爲口頭禪之期殆亦不遠。畢竟「辯證法」爲何？在我國文字中，吾人尚未見有滿意之闡

說或批判。言辯證法必推黑格爾。黑氏書中「辯證法」一名所指示者，以吾人所知，蓋有四種不同之對象。此四者邏輯上並不相牽涉，其中任一可眞而同時餘三者可僞。第（一）「辯證法」本義，其說略如下：凡得「道」「（絕對眞理）」一偏之見執若充類至盡，必歸入於其反面，因而陷於自相矛盾。原來之見執可稱爲「正」，其反面可稱爲「反」，於是可有一種立說超於二者之上而兼容並納之，是爲「合」。若此之立說仍爲一偏之見執，則「正」「反」「合」之歷程仍可繼續推演，以至於無可反爲止。此所止者是爲「絕對眞理」換言之即黑格爾之哲學。是故對於一切一偏之見執，皆可用「以子之矛，攻子之盾」之術破之，此即所謂「辯證法」。（何以吾觀之謂許多謬說可用此法破之，信然。若謂一切謬誤皆可用此法破之，則黑氏未嘗予吾人以證明，吾人亦無理由信其爲然。）黑格爾以爲此乃柏拉圖語錄中之蘇格拉底所常用者，原非彼所新創。第（二）可稱爲認識論上的辯證法，略謂任何思想中之範疇，或抽象的概念，與其反面實不可分別。設以X代表（此類概念，吾人若謂）主辭A爲X，則同時亦必須謂A爲X之反面，如是則陷於自相矛盾。進一步考察之，則可發見一更高範疇Y，融會X與非X（二者）。於是X爲正，非X爲反，而Y爲合。是爲「辯證的歷程」。黑氏哲學中此部分蓋完全謬誤，彼所謂相反而不可分之二範疇，實即一觀念之二名耳。彼以爲「泛有」（即僅是有，而不決定有何屬性）與「無」相反而可分，而「有」與「無」之合爲「成」。（由無而有謂之成。）夫黑氏何不逕曰「有」與「無」相反而不可分，而必以「泛有」與「無」對。蓋「泛有」實即無有，實即無之別號；猶○×I爲○之別號也。「泛有」與「無」異名同實，可混淆以爲相反而相同。而「有與無」則二名異實，不能妄指此爲相合「一」也。夫「泛有」之非有，猶○×I之非I也。謂「泛有」與無相反而相同，即謂無與無相反而相同，猶謂○×I與○相反而相同，蓋無意義之讕囈而已。第（三）辯證法即變相之所謂「本體論證」，其大致如下：先從一觀點在思想上建設一概念之系統，乃究問此系統有無客觀之對象，細從此系統本身之性質而推斷其即所求之對象。（此種方法康德在「理論衡」中早已駁倒）以上三種辯證法皆不在本文範圍之內。今所欲討論者，乃第（四）歷史中之辯證法。以極普遍極抽象之形式表出，其說略如下：一社會當任何歷史階段之達於其全盛時，可視爲一「正」。辯證法三階之第一階，然此階段之進展中，即孕育與之對抗之勢力。此勢力以漸長成以漸顯著，可視爲一「反」。此「正」「反」互相衝突，互相搏爭，搏爭不可久也，結果消滅於一新的全體中。正反兩元素無一得申其初志，然亦無一盡毀，惟經昇化融會而保全。此新全體新時代即是「合」，而否定之否定於其中。「正」與「反」同被「揚棄」。所謂歷史的辯證法大略如是。專從此觀點考察歷史之結果，是爲一種辯證法的歷史觀。以上歷史辯證法之抽象的形式乃黑格爾與馬克思之所同主。馬

克思自承爲傳自黑格爾之衣缽者即此。（現時流行之所謂「辯證法的唯物史觀」即指此種辯證法，與前二種辯證法邏輯上無涉）然其具體之解釋則馬克思與黑格爾大異。略去其形上的幻想（涉及「世界精神」「民族精神」者）則黑氏歷史辯證法之具體觀念如下：

任何人羣組織之現實狀況，恆不得充滿，其中却涵有若干日漸增加而日漸激烈之先覺先進者，憧憬追求一更完滿之境界現狀之保持者可視爲「正」，而理想之追求者可視爲反。此兩種勢力不相容也，守舊與維新，復古與解放，革命與反動之爭鬥，此亘古重演之劇也。然鬥爭之結果，無一全勝，亦無一全敗，亦可謂俱勝，可謂俱敗，於是產生一新組織，社會在其中理想實現其一部分，舊狀保持其一部分，是爲合之階段。黑氏認理想爲一種支配歷史之原動力，爲「世界精神」之表現。而馬克斯則以爲理想不過經濟制度之產物。馬氏歷史辯證法之具體觀念特別側重經濟生活，其說略曰：人羣之經濟組織範圍其他一切活動。過去自原始之共產社會崩潰後，每一形成之經濟組織，包涵對峙之兩階段，其一爲特權階級，其二爲無特權階級，一爲壓迫者，其二爲被壓迫者。經濟組織之發展愈臻於全盛，或益以新生產方法之發明，則階級之衝突愈劇烈，壓迫階級要求現狀之維持，是爲「正」，被壓迫之階級要求新秩序之建立，是爲「反」。此兩階級對抗之結果爲社會革命，而最後乃產生一新經濟組織。將對抗之兩勢力銷納，於是階級之鬥爭暫時止息。是爲「合」。經濟組織改變，則政治法律甚至哲學藝術亦隨之改變。

以上兩說乃同一方法之異用。然以吾人觀之皆與史實刺謬，試以我國史爲例，周代封建制度之崩潰，世官世祿（即以統治者而兼地主）之貴族階級之消滅，此乃社會組織上一大變遷。然此非由於先知先覺之理想的改革，非由於兩階級之鬥爭，亦非由於新生產工具之發明，事實所示，不過如是：在紀元前六七世紀間沿黃河流域及長江以北，有許多貴族統治下之國家，其土地之大小饒瘠不一，人口之衆寡不一，武力之强弱不一，大國之統治者務欲役屬他國，擴張境土，小國之統治者及其人民欲求獨立與生存，於是有不斷之「國」際戰爭。其結果較弱小之國日漸消滅，而終成一統之局。因小國被滅，夷爲郡縣，其所包涵之貴族亦隨其喪失原有地位，是爲貴族階級消滅之一因。君主與貴族爭政權而務裁抑貴遂之，是又貴族階級消滅之一因。貴族階級自相兼併殘殺，是又其消滅之一因。凡此皆與階級鬥爭，生產工具之新發明或理想上之追求無與。即此一例已摧破黑格爾與馬克思之一切幻想。

（四）演化史觀

許多原初極有用之名辭因被人濫用，漸假成爲無用。「演化」一名正是其例。就予個人而論，平日談話作文中用此名詞殆已不知幾千百次。今一旦執筆欲爲此觀念下界說，頓覺茫然。流俗用「演化

階段者，幾與「進步」或「有變化」無異。然吾人可確知者，演化不僅是變化，卻又不必是進步。畢竟演化之別於他種變化者何在？（第一小段）吾今所欲究問者非演化觀念之形上的意義，例如在一演化的歷程是否一種潛性之實現。若然，此潛性在其未實現之前存於何所？又如演化的歷程是否須一有內在的「一種主動的」「力」為之推進，是否須有一種終始如一的實質為其基礎？對於此諸問題予之答案皆為否定的。然在此處不必涉及。予今所欲究問者：事物之變化，至少必須具何種條件，吾人始得認之為一演化的歷程？吾將斬除論辯上之糾紛而逕下演化之辨別的界說如下：

一演化之歷程乃一串接續之變化，其間每一次變化所歸結之景狀或物體中有新異之成分出現，惟此景狀或物體仍保持其直接前立（謂變化所自起之景狀或物體）之主要形構。是故在一演化歷程中，任何一次變化所從起與其所歸結之景狀與物體，大致必相類似，無論二者差異如何鉅，吾人總可認出其一為其他之「祖宗」一惟演化歷程所從始與其所歸結（此始與終皆吾人之思想所隨意界劃者，非謂吾人能知任何演化歷程之所始或終也）之景狀或物體，則異或至於無同，吾人苟非從歷史上之追溯，直不能認識其間有「祖孫」之關係。

以上演化之觀念之涵義有兩點可注意。第一，異乎斯賓塞爾之見，演化之結果不必為事物之複雜化，容可為事物之簡單化，此則現今生物學家及社會學家所承認者也。第二，演化之歷程中，非不容有「突變」。然須知突與漸乃相對之觀念，其差別為程度的，白貓生黑貓，對於貓之顏色而言則為突變，對於貓類之屬性而言則為漸變，許多人根據達夫瑞氏物種「突變」之研究，遂以為演化論中「漸變」之觀念可以取消。又有許多人以為達爾文主義與突變說不相容，此則皆為文字所誤。變化所歸結之狀態或物體必保持其直接前立之其主要形構，此演化之觀念所要求者，超此限度以外之「突變」為演化之歷程中所無（若有之則不成其為演化歷程。）惟在此限度內變化固容許有漸驟之殊也。雖然「主要形構」之界限殊難嚴格確定，只能靠「常識」上約略之劃分，此則許多認識上之判別之所同也。

專從演化之觀點考察歷史之結果是為一種演化論的歷史觀。演化觀念可應用於人類歷史中乎？曰可。然非謂人類全體之歷史，乃一個演化歷程也。演化歷程所附麗之主體必為一合作的組織，而在過去任何時代人類之全體固未嘗為一合作的組織也。又非謂過去任何社會，任何國族之歷史皆一綿綿不絕之演化也。一民族或國家可被摧毀，被解散，被吸收，而銷失其個性，即其文化亦可被摧毀或被更高之文化替代。然當一民族或國家其尚存在為一民族或國家，為一組織的全體時，當其活動尚可被辨認為一民族或國家之活動時，吾人若追溯其過去之歷史則必為一演化之歷程。其中各時代新事

物之出現雖或有疾遲多寡之殊，惟無一時焉其面目頓改，連續中斷，譬如妖怪幻身，由霓裳羽衣忽變而爲蒼髯皓首者。

[illegible]任何民族或國家其全體的歷史爲一演化的歷程，然若抽取其某部分，一方面而考察之，則容或可發見一種由趨勢上之繼續發展（[illegible]進步，）一種狀態之複演或數種狀態之更迭複演（循環性，）或兩種勢力其相反相剋而俱被揚棄（辯證法，）進步循環性，辯證法，皆可爲人類之部分的考察之導引觀念，試探工具，而皆不可爲範納一切史象之模型。此吾對於史變形式之結論。

初期演化論之歷史哲學家不獨以爲一切社會其歷史皆爲一演化之歷程，更進一步以爲一切社會之演化皆循同一之軌轍，譬如言生產方法則始於漁，次游牧，次耕稼，言男女關係則必始於雜交，次同血族羣婚，次異血族羣婚，次一男一女爲不固定之同棲，次一夫多妻，次一夫一妻。其他社會組織之一切方面亦莫不如是，若將社會衆方面之演化階段綜合，則可構成一層次井然之普遍的「社會演化計劃」云。此計劃之內容諸家所主張不同，惟彼等皆認此種計劃之可能爲不成問題者。此之學說可稱爲「一條鞭式的社會演化論」。其開山大師當推斯賓塞爾，其集大成者則爲穆爾剛，然在今日西方人類學界此說已成歷史陳迹。近頃郭沫若譯恩格思，重述穆氏學說之作爲中文，並以穆氏之「古代社會」演化計劃，範造我國古史爲「中國古代社會研究」一書頗行於時，故吾人不避打死老虎之嫌，將此說略加察驗。

從邏輯上言，此說所肯定者乃涉及一切民族之歷史之通則，宜爲從一切或至少大多數民族之歷史中歸納而出結論，其能立與否全視乎事實上之從違，苟與事實不符，則其所依据一切理論上之演繹俱無當也。然此說初非歷史歸納之結論，爲此說者大抵將其所注意及之現存原始社會，並益以理想中建造之原始社會，按照一主觀所定之「文明」程度標準，排成階級，以最「野蠻」者居下。以爲由此階級上升即社會演化之歷史程序。一切民族皆從最低一級起步，惟其上升有遲速，故其現在所達之階段不同云。然彼等初未嘗從史實上證明，有一民族焉完全經歷此等一切階段而無遺缺也。而大多數原始社會無文字紀錄，其過去演化之蹟举或可稽，即有文字之民族其初期生活之歷史亦復多失傳，故理論上此等計劃之證實根本不可能。而事實上此等計劃無一不與現今人類學上之發現相衝突。昧者不察，乃視爲天經地義，竟欲將我國古代記錄生吞活剝以適合之。斯亦可憫也矣。

（五）文化變遷之因果律

本節所涉及之問題有二：（一）在文化之衆方面中有一方面焉，其變遷恆爲他方面之變遷之先驅者，之原動力，反之此方面若無重大之變遷，則其他方面亦無重大之變遷者乎？具此性格之文化因素，可稱爲文化之決定因素。故右之問題可簡約爲文化之決定因素

何在？（二）文化之變遷是否爲文化以外之情形所決定。

對於（一）問題曾有兩種重要之解答，（甲）其以爲文化之決定原素在於人生觀之信仰者，可稱爲理想史觀。其說曰：任何文化上之根本變遷必從人生觀起，新人生觀之曙光初啓露於少數先知先覺。由彼等之努力，而逐漸廣播，迫至新人生觀爲社會之大多數份子所吸收之時，卽新社會制度確定之時，亦卽文化變遷告一段落之時。是故先有十五六世紀之文藝復興，將生活中心從天上移歸人間，然後有十七八世紀之科學發達，然後有十八九世紀之工業革命。先有十九世紀末西洋思想之輸入，然後有中國之維新革命和文化等等運動。此外如近世俄羅斯，日本，土耳其之改革皆由少數人先吸收外來之新理想而發動。故曰「理想者事實之母」。

雖然，一社會中人生觀之改變，無論爲新理想之提導，或異文化中理想之吸收，恆受他種文化變遷之影響。吾人通觀全史，新理想之興起，必在社會組織起重大變化之時代，或社會之生存受重大威脅之時代。是故有十字軍之役增進歐洲與近東之交通及商業，有十四五世紀南歐及都市生活之發達，然後有文藝復興之運動。有春秋以降封建制度之崩壞，軍國之競爭，然後有先秦思想之蓬勃。有鴉片之役以來「瓜分之禍」，然後有「維新」「革命」及「新文化」諸運動。他如近代帝俄，日本，土耳其之革新運動，莫不由於外患之壓迫。故吾人亦可曰「需要者理想之母」也。從另一方面言許多文化上之根本變遷，如歐洲五六七世紀間民族之移徙，以造成封建制度，又如先秦封建制度之崩壞初未嘗有人生觀之改變爲其先導也。

（乙）與理想史觀相對待者爲唯物史觀。其以生產工具爲文化之決定因素者可稱爲狹義的唯物史觀，其以經濟制度（包括生產條件，如土地，資本之所有者與直接從事生產者間之一切關係）爲文化之決定因素者可稱爲廣義的唯物史觀。然二者皆難成立。吾人並不否認生產工具（如耕種器械，及蒸氣機之發明等）或經濟制度上之變遷對於文化之其他各方面恆發生根本之影響。惟史實所昭示許多文化上重大變遷並非生產工具上之新發明，或經濟制度上之改革爲其先導。關於前者，例如歐洲農奴制度之成立，唐代授田制度之實行是也。關於後者例如佛教在中國之興衰，晉代山水畫之勃起，宋元詞曲之全盛，宋代理學及淸代考證學之發達皆是也。其實類此之例，可列舉至於無窮。

對於第（二）問題（文化之變遷是否爲文化以外之情形所決定）亦有兩種重要之答案。在文化範圍外而與文化有密切之關係者厥惟地理環境與個人材質二者均嘗爲解釋文化變遷者所側重。然地理環境中若地形地質，是有歷史以來，並無顯著之變遷，其有顯著之變遷，可以文化上之變遷相提並論者，只有氣候，以氣候解釋文化變遷之學說，可稱氣候史觀。以個人之特別稟賦解釋文化變遷者可稱爲人物史觀。

（甲）氣候史觀。此說所側重者不在一地域之特殊氣候對於居民生活之影響，而在一地域氣候上之暫時的（如旱災水災，或過度之寒暑）或永久的反常變化（如古西域諸國之淪爲砂磧）與其他文化變遷之關係。持此說者以爲一切文化之重大變遷皆爲氣候變遷之結果。夫謂氣候之變遷有時爲文化變遷之一部分的原因，且其例之多過於尋常所察覺，此可成立者。吾可爲舉一舊日史家所未注意及之例：「左傳僖十九年載衞大旱，卜有事於山川，不吉。甯莊子曰，昔周饑，克殷而年豐。」甯莊子之言若確（吾人殊無理由疑其作僞）則殷之亡，周之興，而封建制度之立，其原因之一，乃爲周境之荒災。然若謂一切文化上之變遷皆有其氣候之原因，則顯與事實剌謬。例如日本之明治維新可爲該國文化上一大變遷，然其氣候之原因安在？如此之例不勝枚舉，氣候史觀實難言之成理。（氣候史觀之最有力的主倡者爲亨丁頓。此說最佳之批評見於所著現代社會學原理中。）

（乙）人物史觀。文化爲個人集合活動之成績，文化之變遷，卽以活動之新式樣代替舊式樣，故必有新式樣之創造然後有文武變遷之可能。然新式樣之創造固非人人所能爲，所肯爲，或所及爲也。記曰「智者創物，巧者述之，愚者用焉。」一切文明上之新原素，皆有特殊之個人爲之創始，此毫無問題者也。所謂創始有三種意義：（一）完全之新發現或新發明。（二）取舊有之式樣而改良之。（三）將舊有之式樣集合而加以特殊之注重，卽所謂「集大成」者是也。復次採納一種舊有之行爲式樣（譬如說孔教佛教或共產主義）身體力行，並鼓勵領導他人行之。此亦可視爲一種創造者。以上四類之創造者包括古今一切「大人物」之活動。世間若無此四類之人，則決不會有文化之變遷，此亦無可疑者也。雖然大人物之所由成爲大人物者何在？（一）在於「天縱之將聖？」抑（二）在於生理學上稟賦之殊異？抑於（三）在於無因之意志自由，抑（四）在於偶然之機遇？

天縱說固無討論之價值，生理異稟說亦無實證之根據，持後一說者顯然不能從一人在文化上之貢獻而推斷其必有生理之某種異稟。因此事之確否正爲待決之問題也。然過去文化上之創造者，許多祗留名而不可得。卽或姓氏幸傳，其人之生理的性格亦鮮可稽考，欲使生理異稟說得立，只能用間接推斷，而間接推斷之唯一可能的根據，卽一實驗之法則。凡具某種生理異稟者，恆有文化上之創造，凡不具某種生理異稟者恆無文化上之創造，然迄今尚無人曾發現一如是之法則。故生理異稟說，只是一種空想而已。然吾人若捨棄此說。則當選擇於意志自由與盲目之偶然機遇二說孰優？此形上學的問題之解答，非本文之範圍所容許，吾僅欲於此指出繪史哲學於形上學之關係。

卡林渥德的歷史思想

于繩祖

牛津大學哲學教授卡林渥德先生R.G.Collingwood，是英國當代思想家而兼史學家。除哲學著作而外，他寫有很多關於考古，字羅馬不列顛史是他的專門學問。本文目的，在介紹他的歷史觀念。參考書籍，就手邊所有的，如他的「歷史哲學」，「人性與人類歷史」，「羅馬不列顛史」和「自傳」。他在自傳裏說：「行年五十，一生工作，大部盡力於溝通哲學與史學」。他是一個思想家，所以他拿一生思想的改變，為自傳的主體。自傳於一九三七年病中休養時草成。其中論歷史哲學一章，是他二十年來研究的結果。他說：他怕將來會有一天，無力全部發表，所以在自傳裏先寫出一個提要。本文介紹他的思想，特提出下列幾點：（一）哲學思想，（二）哲學史，（三）歷史哲學，（四）歷史學的重要。

—著者識

（一）哲學思想　二十世紀初年，英國哲學家分做兩派：一是格林T.H.Green等觀念論派，一是威爾森J.C.Wilson等實在論派。卡林渥德的尊師E.F Carritt是實在論派的健將。卡氏受實在論派的訓練，而後來反對實在論派最烈。他看出實在論派的理論和方法，均不健全。當他在牛津求學時候，實在論派學者，給他一個很壞的影響。他發現這班人對觀念論派所攻擊的見解，不是對方的見解，而是他們自己的見解。他們沒弄清對方著作的意義，便肆意攻擊，很不應該。從此，他主張哲學家對於哲學書籍研究批評，需具有考據家的態度。實在論把智識當做對於「實在」reality一種直覺或簡單認識。心在被動的狀態，只有知的動作。一個人要知道些事物，只須把他自己放置在一個可以得到智識的地位。一旦處於這樣地位，他沒有別的工作可做，只有知而已。卡氏反對這個理論。在考古工作裏，他重行發現三百年前培根，笛卡爾所論自然科學的原則，那就是智識出於解答問題而來。經驗告訴他，做考古掘發工作，除非為答覆一個具體問題，他不會得到什麼結果。一個掘發工作的人，僅問「讓我看這裏是什麼？」不會學到一點智識。「發問」在智識上如此重要。因此，卡氏反對命題邏輯。智識不只是命題，語句，判斷，而是將這些和要解答的問題，放在一起。一個作家，儘管說得清楚。我們若只研究他的語句，不會了解他的意義。要找他的意義，必須知道這個答案的對象，是什麼問題。作者心中的問題，在我們思想時候，也就變成我們心中的問題。古人寫的書，大抵為那同時代的人，會對他發生興趣而寫的。書的內容，是當時人們所發出問題的一個答案。書中或許未曾提及這個問題。過後，這本書成為名著。同時的人，都已死亡。所發問題，無人記得。只有利用歷史方法，才能把最初問題建造起來，使之復原。卡

氏以爲一切智識由於問答而來，歷史智識亦非例外。

（二）哲學史　實在論派，以爲哲學討論的問題，是不變化的，古今哲學家要解決的問題，是相同的固定的。而他們所給與的答案，則各有不同。哲學史是研究對於這些永久問題，在什麽時候，有什麽答案。至於那個答案對不對，是屬於哲學上問題，與哲學史毫無關係。卡氏論這種見解是錯誤的。柏拉圖理想國，與浩布思利未查皆論政治，但是理想國的「國」是希臘城市國家，而利未查的「國」是十七世紀的專制王國。他們兩人主張的理想國家，其性質絕不相同。『柏拉圖理想國，是對於一件事的理論，浩布思利未查是對於另一件事的理論。這兩件事是有關係，但是這個關係，非如實在論派所講的情形。人人看出這兩件事，在一方面是相同的，而在另一方面是互異的。人們意見的參差不一，是在同異的種類。實在論派以爲「同」是普遍永久象之「同」，而「異」是那個普遍永久象兩個例證之「異」，這是不對的「同」是歷史程序 historical process 之「同。」「異」是未經歷史程序變化之事物，與其已經歷史程序而變化者之「異」。柏拉圖城市國家與浩布思專制王國，二者的聯系有一可尋的歷史程序，顯示其由此一物變化至彼一物。任何人如漠視那個歷史程序，則否認二者間之異。如稱二氏學說彼此牴觸，其一必誤，則是將事物認錯。』（自傳頁六二）城市國家是柏拉圖時候，希臘人社會組織的理想。到了浩布思時候，人們心中對於社會組織的可能途徑和適宜方式，都有改變，他們的理想也不同了。思想家的責職，是給這些理想，一個合理的說明。他們工作彼此不同。思想學說因之而異。評論前人思想價值高下，是不必須的哲學問題的性質，因時代而更變。何個[illegible]代，對於他的答案，各自不同。論者不能以甲時代哲學家的答案，責難乙時代哲學家的答案爲不對的，因爲彼此要解答的問題不同。政治思想史倫理思想史，以及一切思想史，不是對於同一不變的問題，古今哲人不同答案的一部彙錄，而是問題時有變化，答案隨之更變的歷史。卡氏主張哲學家在研究本行的歷史時候，應該利用近代歷史方法去研究他。

（三）歷史哲學　十七世紀，物理學頓呈異彩。科學家用數學和試驗，探討宇宙祕密，是人類史上一件大事。這門學問，控制西洋思想二百餘年。直到十九世紀末年，思想界裏，才算產生一個新分子，那就是史學『史學在今日世界的地位，有似洛克時代的物理學』（人性與人類歷史頁八）十七世紀時，哲學家有兩派。一派認識物理學的重要，他們大名至今留傳。一派不認識他的重要，不想解決自然科學所提出的新問題，他們名字，從此湮沒無聞。二十世紀哲學的主要工作，就是認清二十世紀的史學。但是今日哲學界裏，很有些人，輕視史學。他們囿於十七世紀來傳統習慣，只對於自然科學的方法，精心研討。把「智識」一字，看做等於自然科學的智識。實在論派所寫的哲學方法，間或談到歷史方法，但是那個歷史方法，與歷史無關，不

過是自然科學中所用的方法而已。

人若了解宇宙事物而不能知道自己，他的知識，只算是一半。知道本身認識的能力，是謂自知。從洛克到今天，哲學家研究這個認識的能力問題，統皆失敗。失敗的原因，由於他們所用的方法，是自然科學的方法。研究自然世界，用科學方法，是對的。但是研究能思之「心」只有歷史方法是對的。人的活動，有兩方面。一面是形諸於外的動作。一面是心內的思想。他的活動，具有目的。自然事物，只有一面。雖有動作，而無目的意識。自然事物的變化，是由於自然程序。人事變化，是由於歷史程序。天文，地質，皆有歷史。各種不同的遺跡，可按年代排列，證明其爲某時代的遺跡，然而無目的觀念，存乎其間。人類歷史，是具有目的活動的紀錄。他的遺跡，如文字書籍，或地層實物，可供歷史家，做研究前人活動的證據。研究自然事物，人處於客觀地位，觀察，分類，試驗之後，尋到他們彼此的關係，寫成一個定律，便算成功。至於研究人類歷史，我們不僅要注意前人活動，或實物遺跡，更須深入動作的內面，體合前人思想。宇宙萬物，各有歷史。但是歷史方法，只能用於人類歷史，因爲只有人類的活動，是具有思想的。歷史的意義，不是要人知道，什麼事跟着什麼事而來。他的意義，要人深入前人腦中，設身處境，用前人眼光，觀察他們的場合，然後自己想想，他們解決困難，所用方法，是否適當。我們知道事實，爲思想的表現。歷史研究，即以能表現思想的事實爲對象。歷史家所要研究的，不限於事實外形，尤特別注意於思想。歸根到底，他只管思想。所以說：『一切歷史，是思想的歷史。』（人性與人類歷史頁十四）

一切歷史，是思想的歷史。除了思想而外，沒有其他可作歷史智識的對象。政治史，是政治思想史。此言政治思想，非指政治理論，而是政治家心理的思想，諸如擬定計劃，執行政策等等。軍事史，不是描寫戰爭，而是記述軍事當局，如何運籌帷幄。運籌帷幄，是疆場勝利之主因。但是如何發現前人的思想呢？惟一方法，是把前人的思想，在我心中，重行想過，使之復原。但是有兩個條件。第一，這個思想，必需用文字，或其他方法，表現出來。第二，歷史家對於那個思想，必須懂得。譬如研究海軍史，應具有海軍智識，才能了解一件海戰紀錄文字。研究法律史，必須懂得法律。前人的思想，經我心中，重行想過，雖是同一思想，然而與前人思想，確有不同。前人的思想，是他當時的思想。那個思想，今日雖是活着，而不顯著。我思想前人的思想，身如臨前人境地，但是那個思想，究竟與我現實生活無關。譬如讀項羽本紀，烏江自刎一段。我思想項王的思想，宛如處項王境地，然而我無須自刎。我會問『項王如果坐上船，渡過江，以後天下是這樣一個結局？』或者『我假如是項王，不會自殺嗎？』我也許極端崇拜項王，覺得自己是書中之人。覺項王想，即爲我想。然而現實生活，不容許有這樣情景，湧溢出來。所以『歷史智識，是將現在思想裏縕藏的一個過去思想，重加整理，現在思想，否認那個過去思想，因之，限制他在另一個不同的界域。』（自

（續頁一一四）

歷史智識，不限於遠古。我們運用歷史思想由函件裏發現朋友的思想，由日記裏知道若干年前自己的思想，由一個時代的思想史裏，能知道那個時代的精神，或是那個社會的思想。我們應該注意思想別人的思想，所得智識，是對於應付某種場合的智識，同時也是自我智識。了解別人思想，即知自己，也能如此思想。發現我能如此做，即是發現我是什麼樣的一個人。假使我能夠了解很多人的思想，我必然是很多樣的人。事實上，我必然是我所知一切歷史的一個宇小型。宙所以自知即是世界人事的智識。

歷史書籍，有始終，歷史本身無始無終。任何時代存留很多屬於過去時代的事物。自然界的事物，雖有歷史，但是他的過去事物，是陳死的。人類歷史有異於是，他的過去事物，藉歷史思想而延續其生命，此謂『活的過去』a Living past。思想的變遷，不是舊日思想全部消滅，新舊成為兩截，而是舊日思想存留於現今思想裏，不過其意義與舊日有別。人為萬物之靈，因為只有人能思想，只有人能利用別人的經驗。在肉體方面這句話不真，我不能因為前人吃飯睡覺，我便可不吃飯不睡覺。但[illegible]方面，這句話是正確的。人類之能利用別人經驗，是由於有

（四）歷史學的[illegible]科學愈進步，人類戰爭愈慘烈。人類彼此殘殺，是件極愚蠢的事。人能控制自然，征服自然，而不能調整自己的社會，是由於智識不夠科學。由風車進步到今已偉大力量的機器，而人對於人事學問，還是如中古用風車轉磨一樣進步有限。人如何能夠多多了解人事？用什麼方法得到應付人事的智識呢？我們要了解人事，首先應該了解這個能思之心。有人說這個學問是心理學。心理學目下雖在幼稚時期，然已攻破邏輯，倫理學，政治思想等等的謬妄，而代替他們的地位，成為救世良藥。這話不對。心理學不是一個稚科學。十六世紀以來，就有這個名詞，和這門學問。我們知道，研究理智和意志的學問，是邏輯和倫理學。研究神經組織的學問，是生理學。介於二者之間，研究感覺和脾味的學問，是心理學。二者各自有其領域。十九世紀初年，才有人講理智和意志是感覺和脾味的凝結物。還些人講根本沒有能思之『心』minde 常常所謂心只是感覺之『心』Psyche 照這樣說，心理學便可代替邏輯和倫理學。後兩門學問，將不能存在。引申其說，邏輯和倫理學對於事物估價的標準，如真假，是非，好壞，美醜等，將要一筆勾銷。但是事實上，任何科學，任何科學家，皆需要這些標準。沒有人能消他，而仍配稱為一個科學家。所以，心理學不夠稱為研究能思之心的學問。心理學家，研究感覺，脾味，情緒，頗有成績。治神經病，也很成功。但是用那種辦法，來研究倫理，政治，宗教，或社會，便無好的結果。

研究能思之心的惟一路徑，是歷史智識。所以，要了解人事，只有研究歷史。在未來文化裏，歷史地位，能如同近三百年文化裏，自然科

學的地位嗎？如果歷史是剪貼式的歷史，抄襲前人著作，盲從權威，把前人文章，掉換花樣，裝點門面，那樣歷史絕不能勝此重任。假若歷史不是剪貼之事，歷史家如同自然科學家一樣，自己發問題，自己找答案，情形便不相同。剪貼匠的史家看過去是陳死的過去同現在毫不相關。歷史不會重演，今日問題，非同過去問題。解決過去問題所用的方法，不能使我們相信他也可以解決現在問題。所以，剪貼匠歷史家的智識，不能作我們行事生活的指導。剪貼匠的史家已經落伍。二十世紀的歷史家看過去一切，非是陳死，而是活着，蘊藏於現時代裏。他的知識，確可給我們生活，很大的幫助。卡氏用個譬喻，說明新史家的地位。譬如遊山虎藏草中，遊客不覺，樵夫見草叢深處動盪，便知有虎。社會裏一般人是遊客，而歷史家是樵夫。歷史家的職務，在將一般人不注意蘊藏於現狀下的情形，揭露出來。歷史之能幫助我們道德的，政治的生活，即是對於我們必須行動的場合事前能覺察得到。這種見微知著，敏銳的觀察，是歷史的一大貢獻。然而識虎所在，若無獵槍，則不能捕虎，是虎患未了。歷史家雖告訴我們應該行動的場合，而不能給我們應付這種場合的法則，對於我們要解決的道德或政治問題，仍無裨益。這裏我們應該認識清楚，歷史功用，不是給我們以現成的法則，去應付指定的場合，而是他能給我們『識力』去應付一切場合。自然科學的一大特色，即是具有應付指定場合若干現成的法則。十七世紀到今天，三百年來，根據自然科學造成的文化，眼看要破產。其原因即在醉心製造現成的法則，而忽視運用法則的識力。我們要處理實際遭遇的場合，絕不能拘囿於某種指定的場合。歷史能幫助我們診斷道德和政治病症，即由於他能給我們以識力，看準那個場合是什麼，然後對症下藥，設法應付。他只要有識力，雖無法則資鑑，對於任何場合，也可應付裕如。末了，我們要重述一句，人類要控制人事勢力，如自然科學家，控制自然勢力一般，那只有借重歷史智識。故欲為萬世開太平，首應發揚史學。

三十二年一月二日寫於成都

十七八世紀來華西人對我國經籍之研究

方豪

（一）導言

中古時代歐洲之覓地熱及世界新地之發現，至十六世紀已達於最高峯，東西交通之開拓亦在彼時完成；惟第一期東渡之西人，類爲有冒險精神之商人及旅客，彼輩遠行目的，重在黃金世界之獲得，故在文化上絕鮮貢獻可言；迨傳教士繼踵而至，其主旨既在勸人信道入教，故必須深入內地，不能以通商口岸爲限，又必須以言詞動人，不能專恃舌人，如能著書立說，則收效尤宏。況知己知彼，不特在軍事上爲然，傳教爲一種攻心之戰略，尤非了解當地之文化不可，故西人之研究我國文化，實始於明末之天主教傳教士。明末以前，天主教教士非無來我國者，如元代任北京總主教之孟德高維諾 MonteCorvino，且收幼童，授以希臘拉丁文，又將聖經之一部份譯爲方言（或云係漢文，或云係蒙古文）此輩幼童且已能咏唱教會歌辭，西洋文化之傳入，可謂已開其端，惟繼起無人，而元室既亡，歐亞陸上交通路線，遂復告閉塞；海上航路，亦以明太祖不許片板入海，以致帆影絕跡。近代考古之士，以元末明初基督教在我國之遺物，近年亦時有發現，故不敢遽謂其絕跡，然亦僅供後人抱殘守闕作研究資料而已；近代中西文化溝通之正式開始，實在於十七八世紀。

文化之含義至廣，精粗高下，視討論之對象與範圍而定，育蠶、印刷、造紙、火藥、諸術之西被，於文化之影響，非不鉅大，然此皆形而下者，我民之文化中心，厥爲儒家思想，儒家思想所憑藉及賴以傳於後世者，則在經籍，故惟有對我國經籍作相當程度之探討者，始可謂對我國文化有研究，亦惟有以傳授或翻譯介紹我國經籍於其他國家民族者，始得謂爲溝通中國文化；且準此原則言之，凡未認識我國經籍之國家民族，亦可謂與我國文化尚未發生關係，易言之，即我國文化尚未影響於其國家民族。至於影響之順逆鉅細，則爲另一問題。

西人之研究我國經籍，雖始於十六世紀，但研究而稍有眉目，則在十七世紀初，翻譯粗具規模，則更遲至十七世紀末；在歐洲發生影響，則尤爲十八世紀之盛事。故我國文化之西被，要以十七十八兩世紀爲重要關鍵，談近代中西文化交流者，決不能忽略此一時期。

近人研討中西思想問題者，頗不在少。他山之石，可以攻錯，外人之治學方法，亦有足爲吾人之借鏡者，歷史尤爲顛撲不破之事實，願讀者三致意焉。

（二）初期來華之教士引經籍以闡道

近人多以義大利教士利瑪竇爲明末天主教教士東渡之祖，實則早於利氏者不知有若干人，即有著述遺於後世者，利氏亦不得獨先。羅明堅 Rnggieri 之聖教實錄，刊印於萬曆十二年（一五八四，

）正利氏入中國後一年也。惟羅氏之書為純教理之作，於我國之儒家思想，不獨不能引證比較，且無一言提及。及利瑪竇於萬曆二十三年（一五九五）在南昌梓行天學實義，（後更名天主實義）二十九年（一六〇一）在北平，三十三年（一六〇五）在杭州，俱有重印本，其他再版者尙有多處，不暇縷述。其書為利氏與我國文人學士辨難析疑之作，一時風行全國，影響於明末士大夫心理者至鉅。讀其書者，卽可知利氏於我國儒學寢饋甚深，而行文亦大致尙稱暢達；其書實為利氏手筆，蓋當初版時，教中先賢徐光啓李之藻輩俱尙未領洗入教，未必肯為潤色其書也。（按光啓入教在萬曆三十一年，之藻入教在三十八年）

其書又不僅影響中國學者而已，萬曆三十二年（一六〇四）且譯為日文，時為日本慶長九年，並在日本國內刊印兩次外，范禮安Valignani又為重印於澳門，蓋其時澳門亦多日僑，就吾人所知，則崇禎三年（一六三〇）越南亦有重刻本。此後更有高麗譯本及法譯本。此第一部中西思想混合之鉅著，流傳遠東，及於西歐，其影響之大也可知。明淸兩代，無論排斥天主教者，信奉天主教者，多知有其書。試舉其一二端以窺利氏對我國經籍研究之造詣。

天主實義上卷第二篇曰：

「西士曰：雖然天地為尊之說，未易解也。夫至尊無兩，惟一焉耳，曰天曰地，是二之也。……吾天主乃古經書所稱上帝也。中庸引孔子曰：「郊社之禮，所以事上帝也。」朱註曰：「不言后土者，省文也。」竊意仲尼明一之以不可為二，何獨省文乎？周頌曰：「競競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。」又曰：「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」商頌云：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」雅云：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」易曰：「帝出乎震。」夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？禮云：「五者備當，上帝其饗。」又云：「天子親耕，粢盛秬鬯，以事上帝。」湯誓曰：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」又曰：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性，克綏厥猷，惟后金縢。」周公曰：「乃命于帝庭，敷佑四方。」上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。」

右寥寥二三百字，而徵引之文，包括中庸及詩書易禮，利氏不謂不博矣！

又下卷第六篇：

「西士曰：聖人之教在經傳，其勸善必以賞，其沮惡必以懲矣。舜典曰：「象以典刑，流宥五刑。」又曰：「三載考績，三考黜陟幽明，庶績咸熙，分北三苗。」皐陶謨曰：「天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。」益稷謨曰：「帝曰迪朕德，時乃功惟敍，皐陶方祇厥敍，方施象刑惟明。」盤庚曰：「無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善，邦之臧，惟汝衆，邦之不臧，惟予一人佚罰。」又曰：「乃

有不吉不迪，顛越不恭，暫遇姦宄，我乃劓殄滅之，無遺育，無俾易種于茲新邑。」泰誓武王曰：「爾衆士其尚迪果毅，以登乃辟，功多有厚賞，不迪有顯戮。」又曰：「爾所弗勖，其于爾躬有戮。」康誥曰：「乃其速由文王作罰，刑茲無赦。」多士曰：「爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰於爾躬。」多方又曰：「爾乃惟逸惟頗，大遠王命，則惟爾多方探天之威，我則致天之罰，離逖爾土。」此二帝三代之語，皆言賞罰，固皆併利害言之。」（據四川燕貽堂刻本）

隨手拈來，都成妙諦，利氏胸中蓋於經籍爛熟，故能左右逢源，俯拾即是。原書上卷第二篇利氏自云「余嘗博覽儒書，往往憾嫉二氏，夷狄排之，謂斥異端，而不見揭一鉅理以非之；我以彼爲非，彼亦以我爲非，紛紛爲訟，兩不相信，千五百餘年不能合一，使互相執理以論辯，則不言而是非審，三家歸一耳。」觀利書引證之廣，則所云「博覽儒書」實非夸大之辭。

以上所引，雖祇二節，嘗一臠可以知全鼎之味，讀者如欲作更深之研究，則原書在今日，亦頗易得，不復贅焉。

天主實義而外，利氏著述之論及我國經籍者，有畸人十篇（萬曆三十六年北平初版，次年南京南昌重印。）原書卷下第八章記乙巳年（萬曆三十三年一六〇五）與龐大參論「善惡之報在身之後，」記龐氏之言，以我國經書與天主教經典作比較之研究；其言雖出於龐氏之口，然利氏記之，且下文有答詞，亦可窺知其對我國經書了解之程度。其言曰：

「大參曰：『竊聽精論，即心思吾中國經書與貴邦經典相應相證，信眞聖人者，自西自東，自南自北，其致一耳。但貴邦經典全存，故天堂地獄之說，至爲詳備；吾儒書曾遭秦火，想子知之乎？故此燼餘，大多殘缺，而後世之報應，俱不明不詳焉，因而使儒者疑信半，混之有無之間也。』然有能據今經典推明其說，亦足與大教互相發也。詩云：「文王在上，於昭于天，文王陟降，在帝左右。」又云：「世有哲王，三后在天。」又云「乘文王之德，對越在天。」召誥曰：「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天，」經載是語，以示身後上升天堂，以弘德享弘報，即世反疑無天堂，豈周公爲矯誣上天及祖宗，且以疑誤後世乎？」

又下卷第九章「妄詢未來自速身凶」曰：

「郭生曰：『卜未來，喜其吉，不信其凶，不亦可乎？是故古人屢卜，而無所傷焉。』余曰：『卜不卜，在於懼不懼，已不由我矣。聞死候至而不懼，鄙人難之，凡人能乎？故不若不卜矣。夫古之卜，非今之卜也。古之卜筮，以決疑耳；今者惟僥倖是求耳。善惡之分易審，二善之中，指孰更善，難也。於是決之以卜筮。卜筮者，以訊二善之孰更善者已。故春秋惠伯曰：「易不得以占險也。」洪範曰：「汝則有大疑，謀及汝心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」古之卜，最後

也今之閒星命最先也。大誥曰：「予曷其極卜敢弗於從率寧人有茲疆土，矧今卜幷吉。」可見周公不以卜爲重也。」

此章所引，亦尙書春秋之語，非精熟二書者，不足以語此。

利氏而後，義人艾儒略 Aleni，亦爲西教士研究我國經籍之頗有成就者。艾氏著述達三十餘種，其三山論學記，乃在福建與葉文忠公向高談道之書，頗可窺其對我國經籍了解之程度，詞長不錄，茲僅錄其口鐸日抄卷之二崇禎四年九月初八日答戴文學質耶穌降生受難之疑曰：

「予讀中邦史書，見成湯之禱于桑林也，剪髮斷爪，身嬰白茅，以爲犧牲。夫以皇皇天子，而匍匐以代犧牲，旁觀者試作何狀？而湯竟忘其九五之尊者，其憫念斯民者摯也。今天主尊矣，監觀下民，非不甚赫，乃竟斂其有赫之威，而受難救贖者，爲古今萬民也，爲予也，亦正爲君也。」

右所引見今本尙書，艾氏於經籍蓋研究有素也。

利艾而外，明末清初西教士之通經籍者，不可屈指計，亂中書不可得，教會書尤不易求，故徵引爲難。而康熙四十五年（一七〇六）白晉 Bouvet 著「古今敬天鑑」則專以中國經籍證天主教之教理，引證之文既繁，採用之經籍尤無所不包；後赫蒼璧 Hervieu 及馬若瑟 Premare 二教士，且爲譯入拉丁文，惜其書現無通行本。其書又名天學本義。見陳垣編「教士譯著教理書目。」

乾隆間，孫璋 P. de la Charme 著性理眞詮三卷，又續卷一冊，因卷帙過繁，故又特爲提綱四卷。其書設爲後儒與先儒問答之體，作者以先儒自況，蓋自謂能得古儒之眞者。徵引經籍，極博過於利瑪竇艾儒略諸人，而尤注意於中國經籍之存亡問題，故曰：

「孔子沒，而古教失傳；處士橫議，雖以孟子之賢，正人心，息邪說，以言拒之，尙難挽回，況其他乎？鄭樵云：「昔者七十二子在孔門，問道均矣，夫子沒而其說不同，況復傳遞弟子之門人，則其失又遠也。從而信之，則矛盾可疑。」歐陽修云：「聖人沒，六經多失其傳，一經之學，分爲數家，不勝其異說也；孔子沒，周益衰亂，先王之道不明，人人異學，肆其怪奇，後之學者，不能卓然誅絕之。」牛弘請開獻書之路表曰：「昔周德既衰，舊經紊絕。」孝經正義序曰：「夫子沒而微言絕。」韓愈與孟尙書書曰：「及秦滅漢興，古書胥殘缺，十亡二三。」」」（卷二第十二篇）

此下又引「請開獻書之路表」所云宋代前中國古書所遭之四厄。

其引中國經籍之文，如曰：

「中國有詩書易禮記春秋五經，天主教亦有經書……中國經書但云「洪水滔天，壞山襄陵，」不云洪水之降，畢竟爲何？且不書其年月，降於何時？……中國經書但云「乾三連，坤六段，天地之定體。」又云「天尊地卑，乾坤定矣。」而肇造天地，畢竟爲誰，亦未見發明。……中國書但云：「至日閉關，天子當率群公百僚，

郊祀上主於圜邱。」並未詳言郊祀之實義。……中國春秋一書，勸善懲惡之書也，以褒貶寓賞罰，彰善而癉惡，法良而意美，故曰：「孔子成春秋，而亂臣賊子懼」。然但言生前善惡之暫報，未聞死後賞罰之分明。……』

孫氏於我國經籍之解釋，雖未必盡能為吾儒所心許，然其對於經籍曾下一番工夫研究，則決為不可否認之事實。

（三）中國經籍之西譯

西士來我國，攻讀經籍，雖亦可視為我國經籍西傳之前奏曲，但影響不大，經籍之西漸，必有賴於翻譯。

利瑪竇深通我國經書，前已言之，據費賴之司鐸 Pfister 著「入華耶穌會士列傳」（此為馮承鈞師譯本之譯名，本文仍引用原著）則利氏曾將四書譯為拉丁文，寄回本國時萬曆二十一年（一五九三）恰當十六世紀末。天啟七年（一六二六）比人金尼閣 Trigault 亦譯五經為拉丁文，並在杭州刊印，是為我國經籍最早之西文譯本。此外則推殷鐸澤 Intorcetta 與郭納爵 Ig. da Costa 二人合譯之拉丁文「大學」，名曰「中國之智慧」Sapientia Sinica，按原意當譯為「中國之智識經」，蓋舊約有「智識經」一卷 Liber Sapientiae（漢譯本耶穌教新舊約全書不載）二公蓋以我國之「大學」擬之也。其書以康熙元年（一六六二）刻於建昌。大學譯成後，殷氏乃更譯中庸，稱為「中國之政治道德學」Sinarum Scientia Politico-moralis 以康熙六年八年（一六六七，一六六九）分刻於廣州及印度臥亞 Goa。論語之最早譯本，亦出於殷郭二人之手，俱拉丁文。蓋教士精於拉丁文，而其時拉丁文在歐洲亦正如光日中天，盛極一時。拉丁為西歐文化之源，拉丁文法組織縝密，優美異常，以拉丁文譯我國經籍，不特可以顯其古雅，且拉丁文自經教會採用後，宗教道德之特有名詞，亦至為完備，迻譯經籍，絕不至有感困難；且拉丁文在當時，雖不能謂為家喻戶曉，要為普通學人所共諳，以之譯我國經籍，流行亦易，如彼時德國大哲學家萊勃尼茲 Leibnitz 及其高足弟而弗 Wolf 以及其他大科學家之著述，無不以拉丁文出之。

康熙二十年（一六八一）比教士柏應理 Couplet，回歐，柏氏為清初名畫家墨井道人吳漁山先生（後晉司鐸）之天學師，與江南士大夫多相周旋，於我國學術思想亦頗窺其崖略。二十六年（一六八七）在巴黎發刊其「中國之哲學家孔子」Confucius Sinarum Philosophus，中文標題曰「西文四書解」，惟孟子未譯，故稱以「西文四書」，實不甚妥，亦名「漢學拉譯」Scientia Sinensis latine exposita，其書分四大部份：（一）為柏應理上法王路易十四世書；（二）論原書之歷史及要旨，並導言，導言內除說明何者為中國之經籍？及略舉其重要註疏書籍外，譯者且縷述佛老與中國儒家之區別，並附及周易六十四卦，與六十四卦之意義；（三

（三）為孔子傳，似出殷鐸澤之手；（四）為大學，中庸，論語之譯文，即出上述郭納爵與殷鐸澤二人之手者。二書皆附譯註疏。

康熙初年又有一沒沒無名之奧國教士曰白乃心Grueber者，曾於康熙初為教會探覓歐亞之陸上交通路線，自陝西經新疆，西藏，尼泊爾，印度，波斯，士耳其而至羅馬，既而，欲自北歐遵陸再來中國，康熙十九年（一六八〇）病逝於匈牙利。實為中西交通史上一不可忽略之人物，乃人亦鮮知之，惜哉！氏於康熙二十六年（一六八七）以義大利文著中國雜記 Notizie Varie dell, imperio della Cina 書末亦附有孔子傳及中庸譯文。

衞方濟 Noel 比人也，曾以拉丁文譯四書及孝經與幼學，其書逐字翻譯，即書名亦不例外，如大學譯為「成年人之學」，中庸則譯為「不變之中道」等，原文不錄。其書以康熙五十年（一七一一）由巴拉加 Prague 大學圖書館印行。至一七八三——一七八六年（乾隆四十八年至五十一年）由 P. Pluquet 譯為法文。法譯本之首有文論中國政治哲學及倫理哲學之原始與性質及其效果。但在此法譯本未出前，杜赫德 du Halde 已在其中國通志 Description de la Chine 內摘要介紹，並為作一分析。

衞氏又有拉丁文著「中國哲學」Philosophia Sinica 亦與上書同時同地刊印，蓋為氏研究中國經籍之心得。宋君榮Gaubil且謂氏曾翻譯道德經，並已寄至法國，但不可考。

白晉著有拉丁文「易經大意」，Idea generalis doctrinae libri I-King，其書僅存稿本，現藏巴黎國家圖書館（法文編目一七二三九）又有討論詩經一書，藏同上。

康熙四十年（一七〇一）十一月四日，白晉自北平致函德國大哲學家萊勃尼茲討論中國哲學及中國禮俗，易經亦為書中之主要參考材料。原書存巴黎國家圖書館法文一七二四〇號。

今梵蒂岡圖書館，尚有關於西士研究易經之書七稿本十四種，曰：易考，易稿，易引原稿，易經一，易學外篇，總論布列類洛書等方圖法，據古經考天象不均齊，天象不均齊考古經籍解，大易原義內篇，易鑰，經先天未變，易經總論稿，易考（書名重出）太極略。原藏該館華文部四三九號。民國三十年五月二十一日桂林掃蕩報文史地週刊第十七期吾友閻宗臨有「白晉與傅聖澤之學易」一文，發表二人奉康熙帝諭令研究易經之文獻十種，最為有趣，節錄其一二如下：

『臣傅聖澤在江西聆聽聖旨，命臣進京，相助臣白晉同草易經稿。臣自媿淺陋，感激無盡，因前病甚弱，不能陸路起程，擁陸欽旨即備船隻，諸方供應，如陸路速行，於六月二十三日抵京，臣心即欲趨赴行宮，恭請皇上萬安，奈受暑氣，不得如願；惟仰賴皇上洪福，望不日臣軀復舊，同臣白晉竭盡微力，草易經稿數篇，候聖駕回京，恭呈御覽。』

按此為康熙四十九年事，康熙如此熱心提倡，外人抱疾進京研究易

經，實我國經學史上盛事也。傳聖澤西名 Foucquet。同年七月初五日：

『上問白晉所釋易經如何了？』

初六日

『奉旨問白晉所學易經如何了？』

而當時管理在京西洋人之王道化，亦以此相勸，道化有致傅聖澤書曰：『接來字，始知先生患頭病，本欲親來奉候，因公務所羈，不能如願，徒懷悵歉耳！……先生不遠九萬里而來，原欲發明素學，以彰教義，今幸上問及所學，則獻策有門，先生當將素蘊之秘旨，竭力以獻，方不負素所欲也。今若以小恙為辭，豈不虛所抱負乎？弟相勸先生倘稍病愈時，即赴暢春園，以備顧問，方不虛其所學也。……

……』

聖澤復書云：

『捧讀華翰，知老爺情意殊深，自不禁感謝之交至也！……謹以未呈覽之書帶去，倘有總進此書之日，祈與弟一信，弟扶病至暢春園伺候可也。』

以上為康熙五十二年四月間事，傳聖澤以多病之軀，而以上命不可違，卒完成其一部份工作，亦不易得也。至五十五年閏五月（原作閏三月誤）康熙又有諭曰：

『……白晉他作的易經，作亦可，不作亦可，他若要作，着他自己作，不必用一個別人，亦不必忙，俟他作全完時，再奏聞。欽此！』

據以上史料所得，則康熙命白晉學易，前後凡六年之久，且猶未竣事也。

在宋君榮之書經譯本後，附有劉應 Visdelou 之易經概說，Pauthier 所編之「東方聖經」Livres Sacres de l' Orient 亦曾採入。書首有雍正六年（一七二八）自印度本地治里 Pondichery 上傳信部各紅衣主教書，對此書之內容，略述其概，最為扼要。

劉氏又嘗以拉丁文譯禮記之郊特牲，祭法，祭義，祭統等，又所譯拉丁文書經，四卷六冊，現藏梵蒂岡圖書館。Lettres edif 第三冊，一〇四頁以下記「康熙帝長子，亦精於中國文學，並與劉應相善。一日以書經授劉應，並命誦讀，劉應即取而讀之，並為解釋其義，毫不費力。太子奇甚，連曰「大懂」凡二、三次，並贈以題詞，書於絹上云云。」

雍正十三年（一七三五）法教士巴多明 Parrenin 以六經註釋，寄與其本國學者特梅朗（譯音）de Mairan 註釋皆附於木版中文原本中。

康熙末年，教中文風已呈衰頹之象，其時馬若瑟節譯書經詩經。戴杜赫德著中國通志第二冊二九八頁及三〇八頁。此外，氏又著有書經以前之時代及中國神話 Recherches sur les temps anterieurs a ceux dOnt parle le Chouking, et sur la myt-

ologie chinoise 為吉尼氏 Grignes 發表於宋君榮所譯書經之前者。巴黎國家圖書館法文部一二二〇九號又藏有氏所著「中國經學研究導言略論」Essai d'introduction Preliminaire a l'intelligence des king 鈔本，凡九十八頁。原書分為三編，上編論中國經籍名稱之解釋與其種數，經籍之起源及其撰著人，經學之大意。中編則舉例證明經籍中有一部份學說為後人所增入；下編則謂近儒已不知經籍之真諦，且陷於重大之錯誤。惟鈔本僅存上編。據法人高迪愛 Cordier 所著西譯漢文書目（一三六五—六頁）其書或為傅聖澤所作。

康熙四十六年（一七〇七）陽曆十月二十五日，馬若瑟自建昌府致函歐洲，附論「儒教」Jou Kiao 問題，原函現仍藏於巴黎國家圖書館。亦為西人研究孔學之一重要文獻。

雷孝思 Regis 以參加測繪康熙輿圖，即所謂皇朝一統輿地全圖或曰皇朝輿地總圖而著名者。氏於該圖參加工作獨多，凡蒙古、東北、河北、山東、河南、江南、浙江、福建、台灣、湖廣、貴州、雲南、皆親履其地，稍治中國地學史者，無不知之；而於氏對中國古籍之研究，則罕有知之者。氏有拉丁文譯易經，於道光十四年（一八三四）始由莫耳 Mohl 在 Stuttgard 印行第一册，又五年乃續出第二册，名曰「中國最古之書易經」I-King, antiquissimus Sinarum liber 原文之翻譯，馮秉正 P. de Mailla 協助最多，註解則採湯尙賢 Tartre 所譯者。其書分三卷：第一卷以十一章討論易經之作者，易經之權威及其內容，伏羲所創之卦，與五經之權威。第二卷則為易經原文及註疏之翻譯；第三卷為易經之批評。此外，則巴黎國家圖書館法文部圖目一七二四〇號，尙有雷氏之拉丁文「易經註疏第一卷評論」— Dissertationes et notae Criticae in Primam Partem Commentarii I-King 又據宋君榮致伊斯耳 M. de l'Isle 書，知雷氏尙有法文「經籍概說」Notice Sur les King 原稿，爲杜赫德所得，杜氏中國通志內論「經」一章，即取材於該稿本者。

傅聖澤亦奉康熙命助白晉研究易經外，又有「道德經評註」—為拉丁文及法文合譯稿本。又詩經法譯並附有註釋，亦為鈔本凡四册。

赫蒼璧以康熙四十年（一七〇一）來華，據馬若瑟所記，赫氏亦曾從事翻譯詩經，且已完成大部分也。

湯尙賢則曾為易經艱深難解處，特作註解。

康熙以降，來華教士，爾以法人為多，法王路易十四尤希望聯合康熙及俄帝大彼得之力，促成東西文化之溝通，其志願不可謂不宏，故對於教士在學術上之貢獻，獎勵協助，不遺餘力，而此後我國經籍之譯事，亦幾為法人所獨擅，如宋君榮之書經，則於宋氏歿後十二年（乾隆三十五年一七七〇）刊於巴黎，主其事者為法國當時之漢學家吉尼。然其底稿實於乾隆四年（一七三九）即寄往歐洲，次年，

又寄回一副稿，吉尼對宋氏此譯本，備極稱譽，謂書經文字為中國典籍中之最難解者，而宋氏用字之恰當，及中國色彩之濃厚，俱極難得，推為宋氏譯著中之最佳者。其書卷首有宋氏自序，述書經之歷史，並附伏生及孔安國之新舊文；此外對於書經中之天文，堯典中關於星辰之解釋，及書經中之日蝕，亦有討論。

乾隆十七年（一七五二）八月十日宋氏致函歐洲友人奧德爾耶 des Hauterayes 曰：余在此間（按指北平）曾見有易經譯本，而其中最主要之一部份猶未寄往歐洲，即孔子對文王（耶穌前一二三一——一一三五）及其子周公旦（耶穌前一一一〇八年卒）原文之註釋是也。……如尚無人翻譯，則余願從事於此。余不知劉應昂否已譯書經若干年前，此間教士中有譯禮記者，（按為孫璋）惟欲求該譯本有裨於讀者，尚須嚴加校改，余曾面告譯者，渠亦尚未許及以譯本寄出也云云。

宋氏又嘗研究經籍之訓詁問題，且批評其同僚白晉馬若瑟二人之見解，惜其書現亦僅有稿本。

孫璋為後期來華耶穌會神父之最精漢學者，所譯拉丁文詩經，附有註解。歐洲學者克來理 Callery 稱其譯筆令人生厭，而葛耳皮與勝 Biot, 雷傑 Legge 諸氏，則又盛加稱許。葛耳謂其以一人之力，以拉丁文詳為注疏。又稱其人極博學，精滿漢文。生平所遺僅有是編。原書始草於雍正十一年（一七三三），似未完成云云。氏又譯有禮記，則稿成未印。

言乾隆時中國宮廷之西化者，輒不知圓明園，無不舉圓明園之西洋建築，而蔣友仁 Benoist 之作噴水池，尤為人所豔稱；然蔣氏譯書經，譯孟子，則孰知之？蔣氏譯拉丁文書經，審愼異常，宋君榮見其初譯底稿，即大驚奇，乃鼓勵其全譯。譯稿曾寄莫斯科維亞公爵拉蘇莫斯基 Rasumoski。晁俊秀 Bourgeois 嘗云：其書雖未刊印，已為衆所推許，其瞭解漢文之深，與譯筆之忠實，遠出以前各譯本之上。（通報一九二九年四〇三頁有文論及此譯本。）蔣氏又嘗譯孟子，卒以多病之身，益以雜務羈累，遂不能竟其業。

乾隆三十四年（一七六九）教士韓伯英 Cibat 致書 Brotier 盛稱蔣氏與中國士大夫辨論「大小經籍」les grands et les Petis King。

乾隆時尚有一博通我國典籍，以西文著述繁富見稱者，是即錢德明 Amiot 也。錢氏精滿漢文，譯有盛京賦，研究我國古樂及石鼓文等，並為西人最早研究我國苗族及兵學者。乾隆四十年（一七七五）在北平著有「華民古遠考」L'Antiquite des chinois Prouree Par les Monuments。舉易經詩經書經春秋及史記為證。乾隆四十九年（一七八四）又在北平刊印孔子傳 vie de K'ong-tse，為錢氏著作中之最佳者。其書除參考各種史籍外，並及論語，史記，家語諸書，嘗自詡為「孔子傳記家之傳記家」。惟自云

諸書，目的僅在搜集材料，不加考證去取。此外又有「孔門弟子傳略」Abregé de la vie des Principaux disciples de K'ong tse 亦以乾隆四十九年（一七八四）或次年刊於北平。其書列舉顏子曾子子思孟子仲子等五人，亦為研究我國經籍所不可不知者。

韓國英譯有大學中庸。所著「記中國人之孝道」Memoire sur la Piété filiale des chinois 凡三百頁，稱孝為中國風俗政治之基礎；其書將中國古今關於孝道之學說彙於一編，並節譯禮記孝經，而大清律例有關孝道之法律，亦酌為迻譯；其他如皇帝應有之孝道，及社會表示孝道之習俗，無不採用；又凡古今孝子故事，及勸孝之詩文格言俗語，亦俱採列入。雖非純粹研究我國經籍之書，但其中主要部份固採自經書也。韓氏為十九世紀前西人研究我國經籍來華最後一人，然以用力於考察我國生物者多，故世亦罕知之者。

（四）評論

十七八世紀來華西人之研究我國經籍，略如上述。謂為完全成功，則孰敢言？謂有相當成績，則孰敢否認？推論其所以有此相當成績之原因，以殿是文，要為不可少者。

一曰由於傳教心之熱也。教士研究我國經籍，其宗旨在以經籍證教理，而初來之教士，以吾道尚孤，故闡教之心較切，研究我國文化亦較用功。

二曰由於國人對於經籍之生疏也。經學在清初頗為發達，樸學考據，尤為一時風尚所趨；或謂乾嘉考證之風，係受西洋科學輸入之影響，但反言之，西人之研究我門經籍，或亦受我國考證風氣之影響也。近代西士研究經籍者之逐漸稀少，亦與我國讀經人數為正比例也。

三曰由於漢文之精也。經籍為我國最古最深之書，非於漢文有根柢者，不足與語研讀；利瑪竇正式入內地前，在澳門讀漢文凡二十年，李日華紫桃軒雜綴曰：「大西國在中國西，世廟末年，國人利瑪竇航海入廣東，居廣二十餘年，盡通中國語言文字。」其後西士入中國後，亦皆須苦攻漢文至少數年，多則十餘年不等，故能閱讀經籍，不感困難。

四曰由於學侶之多也。獨學無友，學必無成；明末清初之西士，所交我國學友至多，奉教者如徐光啓、李之藻、楊廷筠、孫元化、瞿式耜、王徵、金聲、韓霖、歐陽憲萬、朱宗元等，未奉教者如葉向高、張爾岐、鄒元標、曹于汴、崔景榮、馮應京、張問達、馮琦、韓爌、黃宗羲、黃景昉、張瑞圖、何喬遠、李贄、李日華、方以智、金之俊、魏裔介、龔鼎孳、陳維崧、冒辟疆、阮大鋮等；反對者如鄒維璉、虞淳熙、沈㴶、黃貞、[illegible]撝謙、全祖望、趙翼、萬斯同等。以上諸人，雖品德不無可議者，但辨難論道之際，必使西人獲益不少，而有裨於彼輩對中國典籍之探索也。

五曰由於反對者之攻擊也。孟子謂入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。教亦如是，教會受外來攻擊愈烈，往往其道愈弘；明清之際，西士對經籍之研究，亦半出於反對天主教者之賜也。鄒元標

勸利瑪竇讀易，詳下，虞淳熙與利書，則勸其於經史之外更讀佛藏，曰：「第六經子史，既足取徵，彼二藏十二部者，其意得與先生合轍不一寓目，請便相製。」（見辯學遺牘）

六曰由於中國士大夫之歡迎也。人皆有自尊心，外人研究中國經籍，中國人自當引為同志。黃景昉，天啓二年進士，其所作三山論學記序，曰：「以余所交如思及艾先生（按思及為艾儒略之字）恭愨廉退，儼然大儒風格，是則可重也。嗟乎！以彼大儒風格，特見重譯宗邦之久，八萬里之遠，而吾儕安坐飽食，目不窺戶外，乃覷為議其區區得失，是則可恥也！」閩路通經紀，景昉亦以「大儒」尊之，亦可謂至矣。葉向高有贈西國諸子（指西教士）詩，曰：「天地信無垠，小智安足擬；爰有西方人，來自八萬里；言慕中華風，深契吾儒理；著書多格言，結交皆賢士；淑詭良不矜，熙攘乃所鄙；聖化被九埏，殊方表同軌；拘儒徒管窺，達觀自一視；我亦與之遊，冷然得深旨。」此詩載帝京景物略，曰：「深契吾儒理」者，即以見西士之通儒書也。五雜俎作者謝肇淛亦稱利瑪竇曰：「其人通文理，儒雅與中國無別。……余甚喜其說為近於儒，而勸世較為親切。……」不通儒書，決不能稱儒雅。張爾岐蒿庵閒話稱利瑪竇「僦館延師讀儒書，未一二年，四子五經皆通大義。」支允堅異林稱其「日夜觀經史」。鄒元標則更勸利氏學易，其願學集有答西國利瑪竇書云：「得接郭仰老（按指西士郭仰鳳 Cataneo）嘗出遊外，又得門下手教，真不啻之海島而見異人也。……門下取易經讀之，乾即曰統天，敝邦人未始不知天，不知門下以為然否？」中國之儒勸西士讀經，而西士通經，西士得此鼓勵，對讀經自益加功力也，

七曰由於帝王提倡之力也。康熙約請白晉與傅聖澤講易，已如上述，於易如是，於其他經籍，雖史料闕失，無可引證，想不為康熙所忽也；而法王路易十四亦有倡導之功，詳另篇。

八曰由於教士生活之恬靜也。「夫才須學也，學須靜也。」此武侯誡子書中語，亦治學者所當引以為訓者。彼時遠行艱險，教士攜來本國書不多，更不如今日之有西文報章雜誌，可資瀏覽，閒讀中國書，亦環境所適成。教士孑然一身，物外高人，祈禱誦道之餘，時間至為裕如，教堂尤幽僻深靜，最宜於披閱典籍，尚友古人。

九曰由於教內對中國儀禮問題而興起之長期辨論也。利瑪竇卒後在中國之教士，對祭孔祀祖及以上帝稱天主諸問題，即分贊成與反對兩派；兩派人士各在經籍中覓根據，亦促成西士研究興趣之一大原因也。

十曰由於教士以中國為第二祖國也。凡來華教士，多不作歸計，卒於斯，葬於斯，故留居我國皆極久；凡學必須持之以恆，非叱咤所能辦；本文引述之西人，僅屬舉例，限於篇幅，不能太多太長，然即此二十人觀之，已可推知其他，為列一簡表如後。（以來華先後為序）

姓名	國籍	入中國年	在中國年數	卒年	卒地
利瑪竇	義	萬曆一一年	二八年	萬曆三八年	北平
金尼閣	比	萬曆三八年	一九年	崇禎元年	杭州
郭納爵	葡	崇禎七年	三三年	康熙五年	廣州
柏應理	比	順治一六年	二三年	康熙三一年	臥亞附近海中
白乃心	奧	同上	二年	康熙一九年	匈牙利
殷鐸澤	義	同上	三七年	康熙三五年	杭州
衛方濟	比	康熙二六年	二二年	雍正七年	法國
白晉	法	同上	四四年	雍正八年	北平
劉應	法	同上	三三年	乾隆二年	印度
巴多明	法	康熙三七年	四四年	乾隆六年	北平
馬若瑟	法	同上	三八年	雍正一三年	澳門
雷孝思	法	同上	四一年	乾隆三年	北平
傅聖澤	法	康熙三八年	二三年	乾隆五年？	羅馬
赫蒼璧	法	康熙四〇年	四六年	乾隆一一年	澳門
湯尚賢	法	同上	二四年	雍正二年	北平
宋君榮	法	康熙六一年	三八年	乾隆二四年	北平
孫璋	法	雍正六年	四〇年	乾隆三二年	北平
蔣友仁	法	乾隆九年	三一年	乾隆三九年	北平
錢德明	法	乾隆一五年	四四年	乾隆五八年	北平
韓國英	法	乾隆二四年	二二年	乾隆四五年	北平

上舉十七八世紀來華西士研究我國經籍者二十人，漏列者尚多；二十人中在我國四十年、三十年及二十年以上者各六人，十年以上與不足十年者各一人，卒於外國者僅五人，其四分之三皆歿於我國也。嗚呼，可以風矣。

中國古代之軍事氣象學

盧溫甫

十一、明防風茅元儀所輯武備志中，卷二百四十八至二百八十九，詳言占候之術，實集中國古代氣象知識之大成，蓋所以備兵家之用也。天時之足以左右軍事勝負，證諸中外典籍，史實斑斑可考。漢王之倖免於睢水，劉曜之見執於金墉，拿破崙之喪志於莫城，阿孟達（Armada）之覆亡於北海，均其著例。天云亡我，獨非戰之罪乎？善夫茅子之言曰：「語有之：為將者，上知天，下知地，中知人。今曰兵訣，曰戰略，曰陣練，曰軍資，皆人也，故作占度載，以盡天地之事。夫天地者，亦人而已矣。」又曰：「為將者，不可以不知天，非知天之急也，知乎天，則先天而天不違，天不違，則安往而不伸哉！」良以人群生息於大地之上，亦育乎海之中，一切活動，無往而不受天時之影響，固不獨兵為然也。惟軍事有緩急之異，常事緩而兵事急，兩軍對壘，常決勝負於俄頃之間，為主帥者，苟未悉風雲之變，預計趨避之策，見機而作，知難而退，其不敗也亦僅已。雖時至今日，攻堅之具，遠非昔比，然人不僅不能勝天，且益受天時之控制，海空軍固無論矣，即步卒之攻守，彈道之修正，毒氣之施放，與夫機械之運用，仍須知乎天，順乎天，始可操必勝之權衡。惟風雲變幻，氣象萬千，天之事豈易言哉。是以歐戰之後，軍事氣象遂卓然而為新興之學科。

茅氏之書，堪稱我國古代軍事氣象之經典。雖體例未純，頗複時見，學理不明，正謬雜出，十之八九，流於荒誕，囿於迷信，但其論風雲之變，或中乎氣象之理，言攻守之策，常合兵家之道。其書雖古，絲理則新，披沙揀金，或仍可供今日戰略家之參考，豈可以其附會五行，雜言六壬而偏廢耶？爰不揣愚昧，另加編纂，擇可通者類釋之。其占日月，星辰篇多言天文；占五行，論奇門六壬等章頗屬不經之談，俱不置論。即占雲氣，風雨，雷霧，虹霞，雷電雨雹中之言祥瑞災異者亦不錄。

（一）測候

論氣象必先測候，方能言之有物，思之成理。今日歐美軍中無不有專家隨行，專司測候預告之職。氣象觀測已成為軍中必要之設備。軍事氣象觀測方法，與通常固定之測候機關稍異。所攜儀器，須力求輕便，且盡量利用肉眼觀測，但準確度亦不可過省。普通地面觀測，大致僅需空盒氣壓表一只，手搖乾濕球溫度表一具，即足應付。風，雲，能見度之類，則多恃肉眼為之估定。我國古代於氣象儀器雖有相風銅烏（見後漢書）及雨量計（見日知錄及朝鮮文獻備考）之發明，但後即失傳，其他儀器，清初始次第由天主教士南懷仁輩輸入，故茅氏書中詳於占（預告），而略於候（觀測）。其於雲氣之候，言之甚詳，然率強附會，難以置信，獨於候風一道，則確具至理。其論風力之目細曰：「風勢動葉十里，鳴條百里，搖木二百里，落葉三百里，折枝幹四

五百里，飛沙石千里，拔大木五千里」，與觀象玩占一書所載略有出入，蓋即依風於四周事物之影響，憑肉眼而估定風之大小也。近代氣象學上所用之蒲福氏風級（十九世紀英 Beaufort 上將所制定，故名，）觀測風力標準亦與此大體類似，惟前者分風為七級，後者分風為十二級；前者以風行距離為則，後以風之速率為依歸耳。茲將中西風級列表對照如左：

蒲福氏風級			風速每秒	武備志	觀象玩占
0	無風	炊烟直上	〇·二以下	缺	缺
1	軟風	樹葉靜止	〇·三—一·五	缺	缺
2	輕風	樹葉微響	一·六—三·三	動葉十里	動葉十里
3	微風	微枝搖動	三·四—五·四	鳴條百里	鳴條百里
4	和風	小枝搖動	五·五—七·九	撼木二百里（四、五級）	
5	清風	小樹微動	八·〇—一〇·七		搖枝二百里
6	強風	大枝搖動	一〇·八—一三·八	落葉三百里	落葉三百里
7	疾風	全樹搖動	一三·九—一七·一	折枝四五百里（七、八級）	折小枝四百里
8	大風	毀折樹枝	一七·二—二〇·七		折大枝五百里
9	烈風	吹倒煙突	二〇·八—二四·四	飛沙石二千里	飛沙走石千里
10	狂風	拔樹摧屋	二四·五—二八·四	拔大木五千里	拔大根三千里
11	暴風	一切毀破	二八·五—三二·六	缺	缺
12	颶風	所過荒蕪	三二·五以上	缺	缺

觀夫上表，可見茅氏所訂風力七級，約與蒲福氏風級二至十級相當，所略者僅軟風及暴風與颶風耳。蒲福氏風級一級以下之風，其風力甚微，若有若無，可付缺如。十級以上之風大陸不常有，即見亦難以佔測，故茅氏風級實視蒲福氏風級尤切實用。今之氣象台或測候

所測風速，多恃風速計。然行軍之時，大型風速計攜帶困難，裝置不易，目標顯露。小型者每易受環境影響而失眞，反不如肉眼估定爲得也。

我國於風向之觀測，後漢張衡早即有相風銅烏之創製，惟構造不傳於世。茅氏之法，似本諸觀象玩占。其於候風曰：「凡候風之法，選高迥之地，立五丈竿，上作木盤，盤內畫八卦十干十二支，絲於上下，安三足木烏，機關轉運，使烏銜花搖動，即占之。又法用雞羽八兩，懸於五丈竿上，安營中，以驗所發之方。」其法甚簡，爲用則便，以觀八方之風，尙無失眞之弊。其畫八卦于木盤上，蓋即所以示八方之風也。近世通用之風向計，雖構造較精，但頗笨重，微風無難轉動，猶無上法之靈便。且攜帶困難，不若竹木雞羽之可就地取材。安置風向儀，按規定應高出地面十公尺，或障礙物六公尺以上，庶不致受附近障礙物之影響而爲局部迴旋風所誤，此與茅氏所稱「選高迥之地，立五丈竿」之原則，實不謀而合。

（二）天氣預告

天氣預告之術，自一八二〇年德人 H.W.Brandes 發明天氣圖以來，始漸成爲系統之科學。天氣移行之理，乃爲世所知。迨電報發明，消息傳遞迅速，天氣圖之繪製，遂成爲氣象機關之經常工作。然其端者，實爲羨的、一八四九）歐戰之後，挪威 V.&J.Bjerknes 創立極面學說（Polar Front Theory）於大氣之運行與氣旋生滅之理，多所發明，爲氣象學放一異彩，厥後其弟子T. Bergeon S Petterssen 發復加以發揚光大，天氣預告學基礎乃益行鞏固，駸駸然而爲近代氣象學之中堅。惟斯學之卓然自立，雖僅數十年之事，但起源固甚早。玄古之民，將風雲變幻之徵，每發而爲歌謠。周秦古籍斑斑可考。如老子「飄風不終朝，驟雨不終日」，詩經：「北風其喈，雨雪其霏」，「朝隮於西，崇朝其雨」，均其例也。惟當時體察未精，闡釋多出於玄想，眞誤並見，不可盡信。但若知所抉擇，善於利用，特以作地方天氣預告，常可有奇驗。茅氏所載占驗之律，蓋即彙集天氣歌謠類而錄之，考其所據，約有二類：曰光象，曰雲象。

（甲）光象　天色之所以青，蓋由於大氣中微塵之散射日之光波乃合紅橙黃綠青藍紫等七色而成，其波長約自〇、〇〇〇〇七五至〇、〇〇〇〇三六厘米，紅橙長而藍紫短，當日光經過大氣層時，光波短者如青藍等色遇微塵即返射入空，紅黃諸色光波較長，則所受影響較小，能達於地面，故日之色常橙黃而天空恆係蔚藍，晨昏之太陽，因光線所經氣層厚，故散射特甚，僅餘光波最長之紅色，猶得照耀大地，是以旭日常作鮮紅之色，及夫當午，所經氣層已薄，乃爲橙黃，然此乃其常也。若空中塵埃多而顆粒大，各色光波均經散返入太空，則天空無因是而作魚白或慘黃，日月之色爲赤。乃空中塵埃之所以增多者，或由于燥風揚塵，或由於天氣久晴，故其象爲旱，茅氏稱「天高色白，爲旱」「天色慘黃，爲風」「日赤如火，而天旱」，當即指此。如大氣中水氣過多，天日亦常爲暗紅，然天色低昏，與前象迥異，

乃係雨光，是卽所謂「日光昏暗，紅色霧結濃陰，有大風雨」也。此外當大氣層序穩定之時，仰視星辰，光輝少變，若高空有異性氣團湓止，上下層空氣密度流向或速率有異，則呈動盪之象。是以「星動搖」「日光搖」亦可占風雨。

（乙）雲象　天容慘白而淡，日月失色無光，有時為受高層薄幕卷層雲（Cirrostratus nebulosus）之掩蔽所改。薄幕卷層雲為氣旋雲系（Cloudsystem）之先鋒，繼之卽為高層雲（Altostratus）與雨雲（Nimbus）故此雲出現，乃風雨之候，氣旋將至之際，天空多卷雲（Cirrus）或孤離而獨立，或叢簇為小羣。開元占經所謂「雲氣如亂穰」者是也。卷雲自氣旋中心前部向外射出，其量如漸行增加，每一變而為卷層雲，纖薄如綃，滿佈天空，日月遇之，多有暈象。暈為日月光遇高空冰針經反射與屈折作用所成，形態千變萬化，偉為奇觀，要視光之來向與夫冰針之形狀而定。最普通者，為一環日月之大環，半徑約二十二度，是為二十二度暈。光弱色白，光強近日鮮紅色帶以次向外排列，大於此者為四十六度暈及九十度暈，出現機會較罕，光輝亦不強，概係白色。有時暈日之環，過日而成與地平綫平行之白色大環，是為地平圈，或曰彌，此外尚有若干暈象，僅能見其弧形之一段，或與二十二度暈交接，或與四十六度暈交接，是謂之珥，可在上，可在下，可在左，可在右；在上者曰冠，曰戴，在下在旁者曰承，曰直。上下珥之象，隨日之高度有異，日初升時，其現恆以凸點向日，是曰背，曰負。日高度加增，弧形漸變為向日，是謂之抱，終至上下珥連而成交暈。貫日上下，亦可有暈象，是為日杵，或曰鐍。暈環之中，最足引人驚異者，為假日假月，卽係日月因光而生之象，其現也多在地平圈與暈環或珥暈相交處及近側。假日之色，或白或五彩，假月概作白色，且少見。古之望氣者每以白虹貫日與數日並出，為變異兆凶，實不過高雲層之光象而已。武備志載此極多，其云「平時主風雨」良是，惟謂為災異凶兆則近於怪，非所知矣。

我國氣旋類屬初生，其勢所及，往往僅達數公里，故前驅之雲有時或為卷積雲與高積雲（Cirrocumulus & Altocumulus）卷積雲為白色圓形小塊，無影，出現時排列天空，作魚鱗狀，高積雲雲塊稍大，多灰白色，常成行列，能蔽日月。此二種雲，日月遇之，亦每有五彩之光環，特環小，而色帶排列亦與暈反，其名曰華，亦兆風雨，華環色采通常之紅黃為顯，故茅氏曰：『日有赤氣圍繞，不出三日大雨』。

兆雨之雲，除上述外，尚有積雲狀高積雲（Altocumulus Cumuliformis），濃積雲（Cumulus Congestus）及積雨雲（Cumulonimbus）是為雷雨雲系，茅氏所謂：「雲如巨魚，疾行中天，其色蒼黑，有大風，大水災」「雲甚潤而厚，大雨必暴」「雲如牛車相連，有大水」「黑氣如牛彘，有暴雨」「雲如羣羊亂走，驟雨之兆。」又測天賦：「朝起視東方積土之雲形便瀉，暮歸窺西上，累盂之氣象尋傾」雖不能確知其指，然大體均為積雲性之中低層雲，可無疑義。

積雲狀中低層雲，乃由於大氣層序不穩而起，兆雷雨。雷雨前驅，天空多有團聚成簇之高積雲，形如敗絮，浮游天表。及雷雨將興，濃積雲與積雲次第起矣。二者之狀如峯巒頂疊，如浮屠聳峙，陰森可畏，過境之際，多有暴雨，雷霆，疾風隨至，惟持續時間甚短耳。

雲出現之方向與行向，亦與未來天氣有關，我國無論冬夏，降雨多由於冷面（Cold Front）活動所致，所謂冷面，卽爲西北大陸寒冷氣團南下，迫使原地之暖氣團或低緯北上之海洋氣團上騰所生之現象，故冷面雲系出現方向類係西北，行向亦大致如之，測天賦及玉帝觀機雲色占候，時以北斗雲氣之有無爲占。如「魁畔黑雲，見當滋於當夜；罡前黃色，知潤澤於來晨；斗間五色，如縮動以長津：……晨候北方，雲多黃黑；晚望南行，雷雨立見，」當卽指冷面雲系而言。大氣中之各種天氣現象，在溫帶中通例均自西徂東，此所以覘驗天氣，須「覘西上」也。

又在穩定天氣下，雲量日變化恆午後增而晨昏減，若久晴之後，日出時「有黑雲如蓋，四邊垂者」；黃昏時「赤雲遍天，照映山谷」，或西北方「雲如砲車」及夜間黑雲「飛越銀漢」，均大氣層序不穩或騷動迫近之徵，概係風雨將有之兆，餘若羣鳥噪空，淵魚出水，多由於天氣濕潤，萬物遂騷動不寧，凡此種種，均足供行軍時短期預告之參考，（欲知其詳，請參閱作者所著天氣預告學 雲與天氣及地方天氣預告二章。）

（三）天氣與軍事

（甲）風雨　大氣現象之最足以影響軍事活動，莫如風雨與霧。茅氏所述，關於風雨者頗稱詳備。其於行軍曰：「凡出軍之日，暴風折旗幟，大雨不止，此天怒也，必待晴後，擇日出兵。」良以行伍載道，驟遇風雨，人馬沾溼，田野泥濘，行動維艱，一則士氣消沉，恐生變故，再則防敵奇襲，乘我不備，致挫銳氣也。史書所載陳勝吳廣之事，可爲先例。秦二世元年秋七月，發閭左戍漁陽九百人，勝廣皆爲屯長，行至蘄大澤鄉，會天大雨，道不通，度已失期，遂詐反。我國天氣春夏多暴雨，故用兵宜在秋，因秋高氣爽，天時亦不過寒也。若有風雖無雨，亦不宜用兵。狂風倏發，多有暴雨隨至，卽或無雨，亦每塵霾迷塞，易遭暗算，茅氏所謂「凡出軍風雲不興，水草不動，有風驟來，牙旗折牆，繞竿或下垂者，交戰凶。」實非迷信之言。若遇逆風，更應結營守候，收兵設備。因我風逆則彼風順，彼順風行軍易，我逆風行軍難，且縱風助火，勢易燎原，稍一不慎，卽有全軍覆沒之禍矣。

若夫兩軍對壘，結營未戰，如遇狂風暴作，急應相機作必要之準備，以防敵軍火攻，乘機沖突。茅氏所稱之「逆風」「殺風」「冥報風」「昭報風」，至謹防敵襲，均指暴作之狂風而言，赤壁鏖兵，曹操之敗，非兵不精也，人不衆也，實敗於暴作之東南風。時方隆冬，操營居北，而吳兵在南，吳將黃蓋乘東南風作，放舟逼近操營，同時發火，風猛火烈，船艦煙炎張天，延燒岸上營落，操兵幾完全覆沒，人馬溺死者不

可勝計。我國屬季風氣候，冬多西北風，夏多東南風，然氣旋過境之際，隆冬偶可有東南風，盛夏亦可有西北風。操知經而不知變，遂致數十萬之精兵，土崩瓦解，不可收拾，「東風不與周郎便，銅雀春深鎖二喬」，天雖爲之，亦人事之未盡也。

曹操之敗，敗於東南風，而睢水之役，劉邦之遁，則在善於利用西北風。項羽本紀載睢水之役，楚兵圍漢王三匝，大風從西北起，折木發屋，揚沙石，晝晦，楚兵大亂，漢王得數十騎遁去。西北風爲我國之冬季風，自大陸中心吹出，寒冷乾燥，初發之時，勢至猛烈，即所謂寒潮是也。寒潮過境，在北方多有沙塵，南方多是種天氣，用兵均非所宜，然攻者尚有機可乘，守者尤應嚴備而無患，惟戰之攻守，未可拘泥，漢王之遁，即化守爲攻，乘機突圍，藉以反主客之勢耳。

行軍安營結寨，多倚山傍水，俾既得地利，而飲水糧秣，取給亦便，惟如察知暴雨將作，必先軍移高阜，防河水泛溺，有沉溺之患。三國時蜀關羽水淹七軍一事，可爲殷鑒。建安二十四年，羽率軍攻曹仁於樊，曹操遣于禁助仁，秋大霖雨，漢水汎濫，禁所督七軍皆沒，禁遂降。如無霖雨，或有霖雨而于禁已先事準備，則勝負之數，固未可知也。

交兵之際，風雨之順逆，關係勝敗，亦至深鉅。風順宜急攻，風逆宜固守。茅氏謂「風雨從前勝來，逆沖者謂之落尸，大敗。」又曰：「臨陣風從後來，戰大勝。」均具至理。以逆風雨或風沙，則行進不便，勢如仰攻，且視線不明，敵取我易，我取敵難，勝負之勢已判，即欲躁衆以進，亦不可得矣。如在敵場，遇迴旋風或龍卷風之類，其風向雖迴旋無定，遍歷八方，然行徑仍有一定。苟先臨敵上，宜急攻，乘其亂而擊之；在我軍應固守，以防爲敵所乘。因迴旋風或龍卷風，其起也倏，行也急，勢也暴，每吹塵蔽天，拔樹摧屋，然其逝也亦速，故在敵上利急攻，在我軍利固守，此即茅氏所謂之「八難風」也。旋風入敵城塞，頗隨之攻，籍塵羅之掩護，往往得以乘虛而入，苟其行徑直射我軍，亟宜設兵嚴備。此外大風起時，地面聲浪之傳遞，每因是而擾亂，故攻者往往乘風發進襲，苟守者無備，易遭潰敗，茅氏謂：「風急總住而敵入來者，我軍必敗」，「四季內忽猛風揭瓦揚沙所來之方，必有精兵」，即是理也。如風夜動晝止，尤利於夜攻。

（乙）霧　有霧之日，視程大減，於攻守雙方均利害參半，因攻者易中伏，守者難知敵之所在也。霧有平流霧、輻射霧與極面霧（Advection fog, Radiation fog & Frontal fog）之分。平流霧大致由於暖氣團流經冷地面而成，持續時間較久，輻射霧則爲夜間地面輻射低層冷却之結果，清晨最濃，入午漸散，大陸最常見之。至極面霧，亦即極面低雲系之近地面者，乃隨極面移動，範圍不廣，稍過即逝，茅氏所謂「雲霧隨風亂捲入營者」「有氣來覆入掩戈蓋甲者」蓋即指此。因此種霧範圍不廣，攻者往往利用之爲掩蔽，惟以其散甚速，故利急攻，否則中途忽散，即致勞而無功。至守者遇斯情形，宜妥爲戒嚴，一則防敵來攻，二則恐士兵逃逸，三則免間諜活動。平流霧及輻

射霧範圍較廣，攻守均不宜。若有霧而霧色帶紅，或微風徐送，乃將散之兆，可乘機進兵；若霧濃城壘，一面獨濁；或霧起一方，三面無者，均利於攻，但此亦不可拘泥，因往往守者亦特加嚴備於其處也。行軍遇霧，概宜詳慎。

以上所述，不過天氣現象影響軍事之特著者耳，自未足以概全。況夫風雲變幻，兵家虛實，亦非一端所可盡，茲篇之作，僅就古籍選釋一二，以爲我國兵家之參證云爾。

施端著：人格主義的普通心理學（書評）

陳立

W. Stern: General Psychology from the Personalistic Standpoint, translated by H. D. Spoerl, New York, McMillan Co. 1938. Pp. xxii + 589.

人格爲吾人所習用之字，人格教育爲吾人念不離口之腔白，然人格之義蘊如何，機能如何，在吾人之宇宙觀中人生觀中佔何等地位，此固讀書人所應明瞭之問題。然檢閱一般心理學之著作中，或詳於刺激與反應之聯絡問題，或詳於影響人格之種種因素問題，或詳於行爲之結果如工作效能等問題，或詳於知覺即所謂現象世界之一般問題，但對於此一切問題之中心即人格者，反多擱而不談，即談亦不詳，偶一涉及之，固亦未嘗能窮抉其義奧而深究其底蘊。施端教授之心理學一書，則非僅談人所不談，而更置人格爲其中心思想，其不能以等閒普通心理學視之，自屬顯然。至於是書之淵博深湛，暢達明曉，非特足資專門學者之參考，亦實可作初學者進一步研究時之指南書也。

施端教授生於一八七一年，一生事業大半成功於德國漢堡大學，該校之心理系爲氏一手所經營。惟因施端教授祖籍猶太，於一九三三年希脫勒篡奪政權後，氏乃不得不棄其心血經營之巢窠而逃亡國外。初走避荷蘭，即於是壹志著述『人格主義的心理學』一書。書成，德國書局無敢承印者，故由一荷蘭出版家發行於一九三五年問世，書名爲 Allgemeine Psychologie auf Personalistischer Grundlage。一九三四年氏應美國丟克大學Duke University聘爲心理學教授，舉家遷美。氏之普通心理學一書亦爲Spoerl譯成英文，於一九三八年二月出版，而氏亦卽於是年三月因心臟病而猝然逝世。

施端教授昔在柏林求學時，曾從拉扎路斯 Lazarus 與鮑遜 Paulsen 遊，故對於哲學頗多修養。（德國學制，心理學屬於哲學，至今仍如此，故德國心理學家類皆對於哲學多有研究。）人格主義爲

施端教授整個思想系統之中心。蓋氏以為宇宙一切自人格出發，方有意義，方有價值。人介乎天地之間，天地以人心為心，因此形形色色，脫離人格，便飄然無所依歸，意義無從來，價值亦無自有。蓋心之存在必依附於人格，氏以為無人格的心實不可想像。但施端教授之所謂人格，如古哲亞里士多得然，包括所謂高級與低級之人格：如神，如人類，如家庭，如衆生，此高級人格也；如細胞，如分子，如元子，此低級人格也。此雖兩極，然有通性，即單一，個性，與有目的之活動固皆相同也。人介乎此高級與低級之兩極端間，若兩者中之橋梁。然此種哲學理論在氏之名著『人與事』Person und Sache（共三卷），『價值論』Wertlehre 及『人學研究』Studien Zur Personwissenschaft 諸書中闡揚盡詳，茲不贅及。

然施端教授之重要貢獻仍為心理學，渠曾執贄於譪賓浩斯 Ebbinghaus 門下，而譪賓浩斯即為一著名之實驗心理學者，故施端教授之自然科學訓練亦甚徹底，其哲學的文化科學的修養使渠對於心理學中之駁雜屑細事實能有一種宏遠的透視，而其在譪賓浩斯實驗精神之陶冶及使渠并不因其思想系統之野心而忘却經驗事實與客觀態度之重要。施端教授於兒童心理學，教育心理學，差異心理學（智商一概念即渠之發明）以及應用心理學，無不有獨到之見解系統之著述。蓋氏固未嘗迷惘於玄學詭辯中而失却把握現實之機會。此氏之最後傑作『人格主義的普通心理學』即為概括氏生平對於心理學各方面之見解而系統化之者。

全書分六大部分。第一部為大綱，分列四章，凡一〇五頁。開宗明義即標明本書為科學的心理學而非廣義的普通心理學。然氏以為科學的心理學亦不能自外於常識的心理學，更亦不能脫離藝術的心理學，以科學的心理學不能舍去此一大部份之材料，與直觀的方法。自方法論上顯見氏之折衷態度，故氏云：「神學的心理學必保全部分與整個，浮揚與底基，分析與綜合之關係無間」（頁十五）。第二章論心理學之領域，首述與自然世間之關係，繼述與文化世界之關係，再進而論及心理學各方面之應用等問題。第三章論心理學之題材與方法，第四章方詳述心理學之人格主義之基礎，述及生命與經驗，人格與世界之關係，而最後乃述其度數 dimension 之概念。

第二部總題為知覺，凡五章，計八十頁。知覺之客觀性最大，故最先討論，以後其它部分亦莫不以客觀性之大小而決定其序次。第五章討論基本概念，如格式與無格式 Ungestalt 等。第六章論知覺之發展，第七章分論各種知覺現象，第八章論知覺之相互關係，第九章論錯覺兼及識閾問題。

第三部總題為記憶，亦五章，共八十三頁。第十章論憶根 Mneme，第十一章論原始記憶，如遺像，凝性，及無意識之意象等問題。十二章論自由記憶，如想像，聯想及心向諸問題。十三章論知識之獲得及遺忘問題。第十四章論回憶，述及主觀與客觀的參照，其有名之作證心

理實驗於此亦有簡單之標述。

第四部論思想與想像亦五章，凡一〇四頁。第十五章論思想之心理，先述思想與想像之關係，繼述思想之情意衝動。十六章論思想之主要內涵述物之思想與關係之思想。十七章論人與動物之思想，詳論智力概念與洞見學說。第十八章論想像，第十九章論想像之特殊問題，如夢遊戲及創造等。

第五部論行，凡八章共一四〇頁。第二十章論反射，動機，需要與本能等。第二十一章論意志第二十二章論意志行為之歷程。第二十三章論品格能及類型學說。第二十四章論暗示，二十五章論工作，二十六章論注意二十七章論練習與疲勞。

第六部總論情感共二章計六十三頁。第二十八章先論各種情感之理論，第二十九章詳述情感與人格之各種關係，第三十章論情感之時間序列，述及現在前瞻與回顧之各種情感。

各部之首弁以導言，尾殿以參攷書目，德文者較多，英文亦不少。然各該書目與本書所論列者不一定有直接之關係也，

自氏觀之，哲學中之自我或為一渾然整個囫圇完衆，但實際上則我與非我，人與世界息息相通。既相通達，便不無阻撓。橫逆既來，張力卽衆，而意識便生。意識之明晦乃與張力之大小成比例。張力既有强弱，意識便有程度之差別。意識有時從人生之迷離茫漫背景中突揭而起，吾人便有我感，有物感。但時或祇有一種不識不知之享受，意識似卽沉陷 embedded 於人生中。是意識或揭突，或沉陷：揭突時則物我境界清晰，客觀意義明顯；沉陷時則物我境界泯沒，主觀色彩濃厚。意識沉陷，斯極卽達無意識境地。在植物性的生機歷程中意識固沉陷極深，但卽李普斯之所謂神入境界，及哲人之洞見頓悟亦皆沉陷意識之上境。

氏與格式心理學者皆不論及感覺，蓋感覺為生理學之問題，而知覺始為心理學之問題也。然施端教授對於格式心理學亦非全盤默許者。蓋氏不滿於柏林學派（苛勒，考夫卡，及勒溫等格式心理學者之總稱）之以格式為知覺之唯一基本現象，蓋格式苟有獨立的定律，則一種新元子主義又茁起矣。因格式亦可視為一般活動之元子，如過去之感覺然。氏嘗云『格式不能無格式者』Keine Gestalt Ohne Gesstalter。蓋格式當有人格之支持，格式無自我，便如一盤散沙，漫無系統矣。何況有格式便有非格式 ungestalt，格式為揭突之意識，然意識亦有其沉陷於自我中者，是卽所謂非格式者。知覺屬於揭突之意識，故格式心理學者論之特詳，貢獻最著。情感為非格式者，故柏林學派論列最無精采。格式心理學之蔽於斯可見其一。（來布齊大學克勞革教授 Prof. Krueger 於情感理論方面對柏林學派攻擊亦力。）

對於空間與時間經驗之改造，施端教授之人格主義的心理學有其特獨的見解。氏以為心理學的時空觀不得不從人格的意義出

原书缺页

人格因發展而變化，自我亦因發展而變化，人格為特殊的，多方面的，自我亦然。自我與人格又同為經驗之底質與支架。然施端教授之所謂人格究不同於一般傳統意見之所謂自我，蓋傳統每以自我為外於身體而言，而人格則囊括身心之一致。總之，心理學者如馮德，如哲姆士，如鐵欽納，如康克寧，莫不以心理學為研究自我經驗或人格經驗之科學。然能發凡啓奧如氏之徹底者，固可謂曠觀一世矣。

概括言之，施端教授之人格主義的普通心理學在內容方面，曾網羅各國各派之心理學事實而一一安置於其整個系統中，首尾兼顧，有條不紊，決非普通「雜拌」「各種學說零亂湊集」之普通教科書者所可比擬，而其不偏不頗，持折衷之論，不苟不苛，守自我為宗，在心理學思想上頗與英倫學派相類似，習於華德 J. Ward，司徒德 Stout 諸家學說者，於此又不難發現其習慣之氣息。如重情意，輕聯想之色彩，在重人道與倫常之我國讀書人，當更容易體會施端教授人格主義之思想而對是書更感其氣味相投也。